Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME I

PARIS
30, RUE DES ÉCOLES, 30
1896

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
t.1

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique.

Beurlier (Émile). Saint Paul et l'Aréopage. 344

Cumont (Franz). L'éternité des empereurs romains. . 435

Delarochelle (Jean). L'idée de l'Église dans saint Cyprien 519

Duchesne (Louis). Les premiers temps de l'état pontifical :

Préliminaires 105

1. Le temps du roi Pépin 120
2. Le temps de Charlemagne 238
3. L'empire italien 297
4. La succession de Louis II 453
5. La maison de Théophylacte 489

Fabre (Paul). Les colons de l'Église romaine au vi^e s. ; étude d'une lettre de saint Grégoire le Grand . . 74

Hemmer (H.-M.). Chronique d'histoire de l'église gallicane 370, 534

Jacobé (François). La Kesita, question d'archéologie biblique 515

Lejay (Paul). Chronique de littérature chrétienne . . . 93

1. Ouvrages généraux 94
2. Éditions 98
3. Traductions de la Bible 196
4. Histoire du dogme 367
5. Langue et versification 368

Loisy (Alfred). Un nouveau livre d'Hénoch..... 29
— Notes sur la Genèse.
1. L'arbre de vie et l'arbre de science (*Gen.* II, 9). 225
2. Les chérubins et l'épée flamboyante (*Gen.* III, 24)..... 231
3. Caïn (*Gen.* IV, 7)..... 335
— Bibliographie scripturaire.
Critique des textes bibliques..... 188
Exégèse biblique..... 287
Margival (Henri). Richard Simon
1. Les premières études de Richard Simon, ses idées philosophiques et littéraires..... 1
2. Les travaux préparatoires à l'Histoire critique du Vieux Testament; R. Simon et les Juifs... 159
— Bibliographie théologique..... 546
Morin (Germain). Les monuments de la prédication de saint Jérôme..... 393
Pératé (André). Bibliographie : « Fractio Panis »..
484
Pisani (P.). Les chrétiens de rite oriental à Venise et dans les possessions vénitiennes (1439-1791)... 201
Saltet (Louis). Bibliographie d'ancienne histoire ecclésiastique : L'édit d'Antonin..... 383
Simon (Jacques). Chronique biblique.
1. Histoire de la littérature biblique..... 554
2. Critique textuelle et exégèse..... 557
Talmay (Henri). Bibliographie : Saint Bernardin de Sienne..... 486
Thureau-Dangin (François). Notes d'archéologie orientale.
1. Le glaive tournoyant..... 147
2. Le serpent d'airain..... 151
Th.-D. (Fr.). Bibliographie orientale..... 102
Weyman (Carl). De carminibus damasianis observationes..... 58

La *Revue d'histoire et de littérature religieuses* a pour objet principal l'histoire du christianisme.

L'histoire religieuse générale, l'histoire d'Israël et des peuples en relation avec les Juifs, la littérature biblique, l'histoire ecclésiastique, la littérature chrétienne rentrent dans son cadre, ainsi que l'étude de mouvements religieux comme le mithriacisme, ou de mouvements philosophiques comme le néoplatonisme.

Elle publie des articles de fond, des chroniques et des comptes rendus. Les articles de fond sont ou des mémoires originaux apportant des résultats nouveaux, ou des exposés destinés à préciser l'état actuel des questions et à servir aux lecteurs de point de départ pour des travaux personnels.

La *Revue d'histoire et de littérature religieuses* est purement *historique* et *critique*.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE

I

LES PREMIÈRES ÉTUDES DE RICHARD SIMON ; SES IDÉES PHILOSOPHIQUES ET LITTÉRAIRES

Richard Simon aimait à se donner la délicate satisfaction de ne parler de Bossuet que sur le ton de la déférence la plus respectueuse. Ce n'était pas seulement agir en galant homme, mérite d'ailleurs peu banal pour un de ces savants que Mme de la Fayette, à cette même date, rayait si délibérément de la société des honnêtes gens. C'était faire mieux encore et donner comme un piquant témoignage de cette faculté singulière de divination qui lui était propre. Qu'on en juge plutôt. R. Simon eut beau créer la critique biblique et tenir le premier rang parmi les maîtres de l'érudition française, pendant la plus brillante période qu'elle ait jamais connue ; il eut beau, durant sa longue carrière, déployer l'activité littéraire la plus infatigable et multiplier, avec une merveilleuse aisance, sur mille sujets, les travaux les plus approfondis et les plus variés. Son nom, ignoré du public, serait perdu aujourd'hui dans la longue liste de ces doctes élucubrations que les Italiens nomment plaisamment des travaux d'échine. Mais voilà que, par une circonstance heureuse pour sa gloire, R. Simon se trouve avoir été aux prises avec Bossuet ; ses recherches, autrement inconnues des profanes, ont la bonne fortune

d'avoir inspiré à l'incomparable orateur quelques-unes de ces pages véhémentes et superbes qui, pour tous les gens de goût, sont des modèles accomplis dans le genre de l'ironie grave et de l'invective majestueuse. Il n'en fallait pas plus : le nom de R. Simon figurera désormais dans les plus humbles manuels de notre histoire littéraire, et Bossuet aura porté à la connaissance des écoliers mêmes la mémoire du vieil érudit qu'il a si éloquemment combattu. On avouera que ce n'était pas trop d'un peu de courtoisie pour payer un tel service.

R. Simon est donc encore un nom pour le grand public ; mais est-il rien de plus ? il est permis d'en douter. La physionomie si vive et si originale de ce Normand exégète et controversiste ne se perd-elle pas pour la plupart dans une complète indécision ? Ceux qui l'ont célébré naguère le plus bruyamment ne se sont-ils pas étrangement mépris sur son compte, en faisant de lui comme le type abstrait d'une sorte de rationalisme exégétique qui lui fut plus étranger qu'on ne pense ? Et ceux qui ont contre lui certains scrupules, d'ailleurs fort respectables, ne le jugent-ils pas un peu comme eût fait cette pieuse femme, qui, mécontente des changements apportés à son livre d'Heures, s'écriait un jour : « Eh ! qui sont donc ces messieurs qui prétendent savoir le français mieux que le roi David ? » Les préventions les plus naïves comme les attaques les plus réfléchies et les plus passionnées, ce fut la destinée de R. Simon d'y être en butte sa vie durant ; mais s'il eût pu prévoir quel genre d'hommages lui serait décerné après sa mort, nul doute qu'il n'eût préféré les pires injures aux éloges compromettants ou perfides qui devaient si profondément dénaturer sa pensée et son caractère. Peut-être estimera-t-on après cela qu'une étude sur la vie et les écrits de R. Simon n'est pas superflue et que cette originale figure d'érudit vaut d'être remise en son vrai jour et fidèlement restituée.

*
* *

L'*Histoire critique du vieux Testament*, dont il est impossible de ne pas faire l'objet principal d'une étude quelque peu approfondie sur R. Simon, a toujours frappé les meilleurs juges par le mérite singulier d'être une œuvre sans précédent. Ce que Montesquieu disait avec fierté de son ouvrage, qu'il était un enfant né sans mère, le fondateur de l'exégèse historique aurait pu à juste titre aussi le dire de ses travaux. Un seul moyen s'offre pour expliquer, dans une certaine mesure au moins, la genèse de l'œuvre : c'est d'étudier la formation intellectuelle de l'ouvrier. Le récit de cette éducation scientifique, si féconde en résultats originaux, sera donc le sujet de cet article et de ceux qui doivent le suivre[1].

I

S'il est vrai, comme on le prétend, que la race Normande soit de tempérament processif et de naturel prudent, nul

1. Sources. R. Simon : *Notice personnelle autographe* publiée par E. Jourdain, Dieppe, 1863; *Lettres choisies*, Amsterdam, 1730, 4 vol. in-12 ; *Bibliothèque critique* (Saint-Jore), ibid., 1708, 4 vol. in-12; *Nouvelle Bibliothèque choisie*, ibid., 1714, 2 vol, in-12. — Bruzen de la Martinière, *Eloge historique*, en tête des *Lettres Choisies*. — Cochet, *Galerie Dieppoise*, Dieppe, 1862. — Aug. Bernus, *R. Simon*, Lausanne, 1862; *Notice bibliographique sur R. S.*, Bâle, 1882, etc.

Abréviations. N. P. — *Notice personnelle* ; L. C. — *Lettres Choisies*; B. C. — *Bibliothèque Critique* ; N. B. C. — *Nouvelle Bibliothèque choisie* ; H. C. V. — *Histoire critique du Vieux Testament*; El. — *Eloge Historique*.

Sommaire biographique. R. Simon, né à Dieppe, le 13 mai 1638, entre une première fois à l'Oratoire en 1658, une seconde fois en 1662. Professeur de philosophie à Juilly, commis à la bibliothèque de la rue Saint-Honoré, sous le Père Le Cointe, il est ordonné prêtre à Paris le 10 septembre 1670. Il publie l'Histoire Critique du Vieux Testament et est exclu de l'Oratoire le 21 mai 1678. Il se retire dans la cure de Bolleville jusqu'en 1682, réside à Paris, Rouen et Dieppe, où il meurt le 21 avril 1712, léguant ses manuscrits à la cathédrale de Rouen.

n'a mieux que le Dieppois R. Simon justifié son origine. On ne saurait être à la fois plus enclin et plus habile aux *plaideries*. Sa vie, qui remplit environ les trois quarts d'un siècle, n'a été qu'un long procès contre des adversaires de toute nature, et la liste interminable des pseudonymes dont il crut devoir se masquer, au cours de cette incessante polémique, témoigne assez de sa circonspection. Il aimait au surplus à rappeler lui-même son pays natal ; c'était un argument tout prêt contre qui voulait l'engager à quelque imprudente démarche. Un jour qu'on lui proposait de s'expatrier en Angleterre : Non, non, répondait-il, je ne veux pas être pendu par les hérétiques, même pour être le premier saint de Normandie. C'était alors un dicton courant que le premier saint Normand était encore à attendre, et malgré l'austérité d'une vie digne des ascètes du désert, R. Simon avait le sentiment qu'il n'était pas destiné à faire mentir le proverbe [1].

On a souvent parlé de l'âpreté de son humeur, de la susceptibilité quelque peu farouche de son caractère. Peut-être faut-il chercher le germe de cette disposition morale dans l'histoire de sa première jeunesse. Sa famille était sans fortune, et son père, un forgeron de Dieppe, ne pouvait le faire instruire, en dépit de l'ardeur précoce qu'il témoignait pour l'étude. Il fallut que des protecteurs étrangers pourvussent aux frais de son éducation, d'abord chez les Oratoriens de Dieppe, puis pendant son année de philosophie, chez les Jésuites de Rouen, enfin à Paris, pendant son cours de théologie. Ajoutons que la fortune l'avait encore moins disgracié que la nature : petit et de complexion malingre, doué même, à ce qu'il nous avoue, d'une voix de fausset, il resta toute sa vie le savant de mine chétive et rabougrie qui, selon le mot de La Martinière, ne porte pas, pour se faire accueillir, de lettres de recom-

1. *L. C.*, I, 90.

mandation sur son visage. Mais il ne devait pas tarder, en bon adversaire des Rabbins qu'il était, à démentir le mot célèbre du Talmud et à montrer qu'il n'y a pas que les dons de la fortune ou de la nature pour faire tenir un homme debout sur ses pieds [1].

Dès ces premières études se manifestent quelques-uns des traits caractéristiques de sa nature intellectuelle : l'indépendance dans le travail, le goût des connaissances précises, et, dans un ordre de recherches qui semble trop souvent l'exclure, ce que Pascal nommait l'esprit de géométrie. Pendant que, dans le collège Oratorien de sa ville natale, les régents d'études s'appliquent à former des humanistes brillants, rompus à l'art du développement ou de la versification latine, c'est à l'étude du grec, quelque peu négligée alors, qu'il se livre avec passion. Autour de lui, c'est à qui fera plus ample provision d'élégances cicéroniennes pour un morceau d'apparat destiné à figurer en quelque séance académique ; pour lui, tout en montrant une incroyable avidité de tout connaître, il ne trouve à satisfaire la rigueur précoce de son esprit que dans la seule étude de la grammaire. Le voilà désormais, et pour la vie, voué au culte de ces « minuties » philologiques, qui lui vaudront de la part de Bossuet de si superbes et si éloquents dédains. Qui ne se rappelle tant de véhémentes protestations, ici, contre l'érudit qui « croit que c'est tout savoir que de savoir les langues et les grammaires » ; là, contre « le critique qui fait profession de peser les mots par les règles de la grammaire et croit pouvoir imposer au monde par le grec ou par l'hébreu dont il se vante » ; ailleurs encore, contre « les grammairiens subtils et curieux à rechercher les humanités, qui regardent l'Écriture comme la plus belle matière qui puisse être proposée à leur bel esprit pour y étaler leurs

1. *Él.*, 3, 4, 39 ; *N. P.*, 4.

éruditions » ? Eh bien ! Bossuet avait beau multiplier contre l'exégèse purement grammaticale les objurgations et les invectives : les eût-il, par impossible, connues d'avance, on peut affirmer que le jeune érudit n'eût pas renoncé aux séductions de cette grammaire si véhémentement réprouvée. N'était-ce pas pour lui que Jérôme semblait avoir écrit dans sa belle lettre à Læta, qu'il n'est pas de recherches si humbles que ne relève la grandeur du but poursuivi : *Non sunt contemnenda quasi parva sine quibus magna constare non possunt* ? C'est trop peu dire encore. Car tandis que son illustre censeur ne voulait voir dans la philologie qu'une science propre « à éblouir l'esprit et à le rendre vain et présomptueux », R. Simon, avec plus d'un savant moderne, n'était pas éloigné de la regarder comme une école de moralité, où l'on apprend en définitive à se déprendre de soi-même et à mettre la vérité du fait au-dessus de toutes les illusions et de tous les calculs de l'égoïsme. N'était-ce pas déjà du reste l'opinion des Talmudistes, et ne parlaient-ils pas d'une science aussi rigoureuse que la philologie, quand ils disaient de leur épineuse et inflexible Halakha : « As-tu quelques passions ? Mène-les à l'école, et ton cœur fût-il de pierre, elle le brisera[1]. »

Mais, moins encore que l'influence de ses régents d'humanités, R. Simon devait subir l'ascendant des professeurs de Sorbonne, pendant les cinq ans qu'il suivit les cours à la Faculté de Paris. Si l'on peut dire de lui qu'il fut à plus d'un égard un *autodidacte*, et il est peu de savants à qui ce nom convienne davantage, c'est à cette époque de sa vie que s'affirme le plus nettement ce caractère, et jamais élève n'a moins dû à ses maîtres, ou, pour mieux dire, ne s'est trouvé dès le principe en opposition plus

1. *L. C.*, IV, 398 ; Bossuet (Vivès) ; III, 426 ; IV, IX ; III, 483 ; Bœckh, *Encycl. und Method. der philol. Wiss.*, 804 ; Stern, *Lichtstrahlen aus Talmud*, 31.

marquée avec l'enseignement officiel. On nous a conservé une liste fort curieuse qu'il dressa plus tard, à la demande de son supérieur de l'Oratoire, et qui contient les noms des maîtres qu'il entendit alors. Qu'enseignaient les Grandin et les Chamillart, les Leblond et les Deschamps, noms illustres de la Sorbonne d'alors, si complètement oubliés aujourd'hui ? Rien de ce que pouvait leur demander le jeune érudit, toujours avide de remonter aux sources les plus hautes. La Théologie des Pères l'avait de bonne heure intéressé : ses maîtres ne l'ignoraient pas moins qu'au temps encore récent où la Sorbonne condamnait Érasme pour avoir douté de l'authenticité des œuvres de saint Denis l'Aréopagite ! Voulait-il étudier l'histoire de l'Église ? Elle n'était l'objet d'aucun enseignement spécial et, quand il avait été question dernièrement de discuter certaines légendes locales relatives au culte de sainte Madeleine, tous les Sorbonnistes avaient, d'une seule voix, confirmé les erreurs historiques qui le consacrent. S'avisait-il de demander la science de la controverse et de l'apologétique aux théologiens de Paris ? Ils étaient, à peu d'exceptions près, ceux-là mêmes dont Richelieu disait qu'ils n'étaient bons qu'à réfuter les hérétiques du temps passé. Pour ce qui est des hérétiques d'aujourd'hui, qui leur citent l'hébreu de la Bible et le grec du Nouveau-Testament, ce n'est pas avec eux, remarquait R. Simon, que les Sorbonnistes peuvent impunément se commettre, ignorants comme ils le sont de ces deux langues sacrées de l'Église. Voudraient-ils d'ailleurs démentir leur syndic qui déclarait naguère que les mots *sic in græco, sic in Hebræo* suffisaient à déceler le luthéranisme caché dans un écrit ? Ignorance si criante qu'il a été question récemment d'imposer aux futurs docteurs la connaissance des trois langues nécessaires à tout théologien : l'hébreu, le grec et le latin. Mais il faut voir comme R. Simon jouit ici de l'embarras manifeste des « très sages maîtres » de la

Faculté. Si l'on exige en effet de tout candidat au doctorat qu'il soit *trilinguis*, et se montre à quelque degré helléniste ou hébraïsant, qu'arrivera-t-il de là, sinon que les professeurs en sauront moins que leurs élèves? Et le moyen qu'une Faculté de Théologie présente jamais le spectacle d'une telle anarchie ! Ainsi, d'après R. Simon, rien n'est changé à la Sorbonne depuis le temps du fameux Noël Béda ; on y commente pieusement les mêmes cahiers, transmis de génération en génération avec les mêmes ignorances et souvent les mêmes erreurs, et, si le Collège de France n'avait fini par prévaloir sur ces docteurs scolastiques ou plutôt *fantastiques*, comme disait plaisamment R. Simon, on y fulminerait encore contre tout hébraïsant profane, attendu qu'on ne peut enseigner l'hébreu sans expliquer la Bible et qu'on ne peut expliquer la Bible sans être docteur en théologie [1].

Pour satisfaire ses goûts de libre recherche et de vie retirée, R. Simon se résolut à demander à quelque communauté religieuse ces précieuses facilités de travail que le cloître offrit à tant de pieux érudits du XVIIe siècle. Entré une première fois au noviciat de l'Oratoire, après ses études au collège de Dieppe, il n'avait pu prendre sur lui de terminer l'année d'Institution, qui ne laissait aux novices aucune liberté pour leurs études personnelles. Sa théologie une fois achevée, il entra de nouveau à l'Oratoire avec l'autorisation cette fois de se livrer à ses travaux favoris, en particulier à l'étude des ouvrages orientaux que renfermait la bibliothèque de la rue Saint-Honoré et dont il allait bientôt dresser le catalogue. Grande fut la surprise pour les jeunes Confrères de le voir plongé dans la lecture de tant de livres hébreux, coptes ou syriaques, qui paraissaient sentir la cabale ou l'hérésie. Un livre surtout les scandalisait au plus haut point, c'était la Polyglotte

1. *L. C.*, II, 264 ; I, 4 ; II, 32 ; IV, 50 ; *N. P.*, 2.

de Walton qu'on avait aperçu dans la chambre du novice. Leur zèle pieux n'y put longtemps tenir ; la foi du téméraire érudit leur semblait courir les plus grands dangers. Ils s'en furent confier leurs religieuses inquiétudes au supérieur, le P. Bertad, qui, pour calmer leurs alarmes, ne trouva rien de mieux que de se mettre lui-même à l'école du jeune orientaliste. R. Simon se trouvait être maître avant d'avoir été lui-même élève. Ce n'est pas que l'Oratoire n'ait compté à cette époque aucun hébraïsant. Le P. Morin devait laisser d'importants travaux sur le Pentateuque, et R. Simon se plaisait plus tard à rappeler son nom fort estimable à la congrégation qui paraissait l'avoir trop oublié. Mais, esprit moins critique que paradoxal, le P. Morin affectait, par système, de mettre au dessus du texte hébreu le Pentateuque Samaritain, et même la version des Septante : croire que R. Simon ait pu subir l'influence de ces idées, ce serait s'imaginer, par exemple, que Mme Dacier ait pu, sous l'influence de Fontenelle, préférer au texte d'Homère la traduction de la de La Motte Houdard[1] !

Si R. Simon doit infiniment peu au P. Morin et aux autres hébraïsants catholiques du XVIIe siècle, il est encore moins redevable aux travaux des protestants de cette époque. Que pouvait lui apprendre par exemple celui qu'on appelait alors l'illustre Bochart et que R. Simon fut peut-être seul de son siècle à juger exactement comme nous le faisons aujourd'hui ? Rien n'est plus opposé au vaste mais méthodique savoir des Histoires critiques que la polymathie confuse et saugrenue qui s'étale dans le *Hierozoicon*. Disserter longuement sur le poids de la chevelure d'Absalon ou sur les diverses espèces d'animaux qui parlèrent avant ou après l'ânesse de Balaam ; rattacher, à l'aide d'étymologies bizarres, toutes les légendes de la

1. *Él.*, 5, 6 ; *L. C.*, I, 14; *H. C. V.*, 465. Confrères : novices.

mythologie païenne à l'histoire de Noë, et prouver, par exemple, que le vaisseau des Argonautes n'est autre chose que l'arche, parce que *Argo* vient de *Acbar* qui veut dire coffre : tel est le genre d'érudition où se complaisait Samuel Bochart et qui révèle assurément moins de science que d'ingénuité. La reine Christine de Suède s'en aperçut, le jour où, demandant d'un air de confidence à l'érudit protestant ce qu'il pensait réellement de la Bible, elle vit, à cette question, se peindre sur son visage la stupéfaction la plus profonde. Comme si d'écrire de doctes in-folios sur la Bible était une raison pour en penser quelque chose ! Aussi n'est-ce sûrement pas R. Simon qui fut l'élève de Bochart, c'est Huet, l'évêque d'Avranches, et l'on mesure aisément la distance qui sépare de l'auteur de la *Démonstration évangélique* le créateur de la critique biblique. R. Simon doit-il davantage aux deux Buxtorf, les maîtres les plus autorisés de l'orientalisme protestant à cette date ? Il suffit, pour répondre, de se rappeler que les Buxtorf ont passé leur vie à soutenir l'origine divine des accents hébraïques, l'inspiration des points-voyelles et la préservation miraculeuse du texte primitif avec ses moindres signes. Rien ne leur paraissait plus aisé que de croire, avec certains rabbins, que c'est Dieu lui-même qui a peint de sa main sur le Sinaï les signes de lecture en forme de couronne que présentent les anciens manuscrits de la Bible. Est-il besoin après cela de montrer que les disciples des Buxtorf ne sont pas les critiques de l'école de R. Simon, mais les protestants orthodoxes du XVIIe siècle, à qui toute arme est bonne pour combattre les catholiques et leur théorie de la tradition ? Sera-ce donc à l'adversaire des Buxtorf, au pasteur Louis Cappel, que R. Simon devra davantage ? Mais l'auteur de la *Critica sacra* se borne à colliger des variantes, pour en tirer des conséquences d'un caractère tout dogmatique, tandis que la question historique intéressera seule la curiosité de R. Simon. Ce qui dérive des tra-

vaux de L. Cappel, c'est l'exégèse de de cette école protestante qu'on a depuis nommée libérale ; pour qui pénètre bien la pensée dernière des Histoires critiques, il est clair qu'elle n'a rien de commun avec la dogmatique protestante, de quelque secte que ce puisse être [1].

On le voit, ce n'est pas à l'école des hébraïsants de son siècle que s'est formé R. Simon. Aussi bien, il avait pris, dès ses premiers pas dans la science, l'habitude de franchir tous les intermédiaires et de remonter directement aux sources les plus lointaines. Une curiosité aussi indépendante qu'opiniâtre fut, dès le début de sa carrière, le caractère marquant de sa physionomie d'érudit. C'est à quoi se rapportent nombre de traits bien connus qui nous le montrent, dans sa première fièvre d'investigation, tantôt pénétrant en secret et allant passer de longues heures dans la chambre où sont renfermés les exemplaires de l'Histoire des conciles par le P. Thomassin ; tantôt parvenant à arracher un précieux commentaire talmudique des mains d'un juif qui, apprenant que le livre est pour un chrétien, donne un coup de couteau dans la première page, afin qu'il ne soit pas dit que l'ouvrage est tombé intact en la possession des *goïm !* Mais c'est surtout une page de Vigneul-Marville (le chartreux dom Bonaventure d'Argonne) qui éclaire d'un jour curieux cette époque de sa formation. L'anecdote, qui offre malheureusement une erreur de date, reflète du moins exactement l'opinion qu'on se faisait du savoir de R. Simon parmi ses contemporains [2].

M. Simon, dit en substance Vigneul-Marville, ayant à subir avec deux de ses confrères, un examen d'ordination devant l'évêque de Meaux, M. de Ligny, se trouva arriver trop tard dans la salle des séances ; l'examen était termi-

1. *L. C.*, I, 23 ; III, 215 ; *H. C. V.*, 470 sq. ; Bochart, *Hieroz.* 197, etc.

2. *L. C.*, I, 197 ; I, 26 ; II, 96.

né. L'évêque, voyant ces Pères arriver à une heure indue, s'imagina que c'étaient des ignorants qui voulaient le surprendre et recommanda à l'examinateur de ne les point épargner. Celui-ci s'attachant à M. Simon qui, comme on sait, ne payait pas de mine : « Je ne vous demanderai pas, dit-il, si vous savez du latin. On l'enseigne avec succès dans vos écoles qui ne sont pas sans causer de la jalousie à beaucoup d'autres. Mais Horace ne laisse pas d'avoir ses difficultés. Expliquez-moi telle satire. » M. Simon s'étant tiré d'affaire en habile homme : « Et de philosophie, lui cria-t-il, vous en avez bonne provision ? » M. Simon qui l'enseignait alors répond avec modestie qu'il l'étudiait tous les jours, et pour preuve, il sort brillamment d'une question captieuse que lui proposait le docteur. « Vous avez de la philosophie, conclut-il, donnez-vous garde seulement d'une certaine philosophie cartésienne, bourrue et insensée, qui empoisonne bien des gens. Quant à la théologie, un prêtre de l'Oratoire sans théologie serait moins qu'un cordelier sans latin. » Là-dessus, nouvelles embûches scolastiques, dont le candidat se tire aisément, à la grande surprise de l'examinateur qui s'étonne surtout de le trouver pur de tout levain janséniste. « Des philosophes et des théologiens, ajoute-t-il, on en trouve assez dans l'état ecclésiastique. Mais combien peu s'appliquent aux langues orientales et lisent l'Écriture dans sa source ! » Et en parlant ainsi, il se tournait vers le prélat qui, baissant les yeux, se hâta de répondre : « Je l'ai ouï dire à MM. de Muys et de Flavigny qui étaient de très doctes hébraïsants. » Cependant M. Simon, à qui l'eau en venait à la bouche, répond qu'il en savait les éléments. « Que vous me réjouissez ! » lui dit le docteur. « *Sermonem habes non publici saporis*. Allez, dites-moi comment la Genèse s'appelle en hébreu. — *Hebraice*, c'est *Berésith*. » La carrière ouverte, on entre en matière, on s'échauffe de part et d'autre, on crie à tue-tête, citant les Polyglottes, les Rabbins anciens et modernes ; mais

bientôt, étourdi d'une science si profonde, l'examinateur reste à court, tandis qu'à ses côtés le Prélat se meurt de rire. Cependant le maître d'hôtel, ennuyé d'un si long retard, arrive en disant que la table est servie et que la bisque sera froide. L'évêque alors, prenant pitié du vaincu, donne sa bédédiction aux candidats et les autorise à recevoir l'ordination [1].

Comme le docteur commis à son examen, les contemporains qui se firent les échos de cette anecdote ne furent pas seulement frappés par le vaste savoir du jeune Simon ; ils le furent aussi par ses opinions personnelles, assez inattendues, chez un Oratorien, sur les questions de la liberté et de la grâce. Ce point, aussi négligé d'ordinaire qu'il est capital pour l'intelligence du caractère et des idées de R. Simon, mérite qu'on s'y arrête un instant.

II

Si R. Simon, par ses études philologiques et scripturaires, est un indépendant et en quelque manière un autodidacte, on peut dire que, par ses opinions philosophiques, il est dans son son siècle un isolé. A une époque où tous les grands esprits sont si profondément pénétrés des doctrines de saint Augustin, il se déclare dès le premier jour l'adversaire de l'augustinisme, tel qu'on l'interprète alors, et, jusqu'au dernier de ses écrits, il ne cessera de le combattre.

On a beaucoup parlé de l'influence de Port-Royal sur la littérature et la société du dix-septième siècle. Il serait plus juste de parler de l'influence de saint Augustin sur Port-Royal et le XVIIe siècle tout entier. Cette influence est telle qu'on peut à peine l'exagérer. Qu'on prenne pour exemple les théologiens de Port-Royal. C'est

1. VIGNEUL-MARVILLE, *Mélanges d'hist. et de littér.*, I, 236.

ne rien dire que d'affirmer, comme on le fait, qu'ils trouvent tout dans leur saint Augustin, celui-ci des arguments contre Montaigne, celui-là des précédents en faveur de la révocation de l'Édit de Nantes, tous autant d'armes qu'il leur en faut dans leurs infinies controverses théologiques. Comme si, dans leur saint Thomas, certains thomistes n'en trouvaient pas tout autant, sinon davantage ! Pour les gens de Port-Royal, l'augustinisme est mieux qu'une doctrine, c'est une vie. Parmi les derniers ouvrages sortis de la plume de saint Augustin, il est tel écrit dont les lignes ont été pour eux, non pas seulement des sentences d'oracle, mais de véritables arrêts de vie ou de mort, selon le décret de prédestination qu'ils y croyaient lire. De quel éclat saisissant et terrible s'entouraient à leurs yeux tant de formules inoubliables sur « cette masse de corruption qu'est l'humanité entière », sur « l'éternelle immobilité du décret divin qui nous élit ou nous damne », sur « la chimère d'un acte méritoire qui ne serait pas l'œuvre unique et totale de Dieu » ! Contemplées par une méditation intense, ces formules s'enfoncèrent si profondément dans leurs étroits et durs cerveaux de théologiens obstinés, qu'il leur fut désormais impossible, en dehors de là, de rien voir ni de rien entendre. Le secret de leur opiniâtreté invincible, tout le monde sait qu'il est de tradition de le chercher dans leur orgueil. Qui réfléchira aux conséquences d'une telle interprétation, verra que c'est la contemplation éperdue de ces pages d'Apocalypse qui a produit une à une toutes les vicissitudes du Jansénisme. En vain leur eût-on montré dans les premiers écrits de saint Augustin des théories moins sombres et moins déconcertantes pour la raison. Un juge autorisé, s'il en fut, Mabillon, dans son *Traité des Études Monastiques*, était là pour leur fournir la réponse : si un Père a parlé diversement sur quelque sujet, c'est plutôt au dernier sentiment qu'au premier qu'il faut s'en tenir. Et le moyen de ne pas voir au surplus que ce

qui faisait le nerf et la puissance émouvante d'un Pascal ou d'un Saint-Cyran, c'est précisément ce qu'avait inspiré, non pas un vague et quelconque augustinisme, mais la rigoureuse et définitive doctrine du maître [1] !

Qu'on se rappelle d'ailleurs ce que Bossuet doit à *son* saint Augustin, et il n'en faudra pas plus pour mesurer l'influence de l'augustinisme interprété cette fois, il est vrai, en un sens dit plus orthodoxe. On lit, dans la *Défense de la tradition*, une prière transcrite par Bossuet lui-même, avec une émotion non douteuse : « Faites, ô mon Dieu, dit-il en parlant du grand docteur, que je pense ce qu'il a pensé, je sache ce qu'il a su, j'entende ce qu'il a entendu, je croie ce qu'il a cru, je prêche ce qu'il a prêché ! » Jamais vœu ne s'est plus complètement réalisé ; jamais pareil exemple, je ne dis pas de dépendance intellectuelle, mais de fusion intime et, pour ainsi dire, de compénétration entre deux génies également puissants, ne s'est produit dans l'histoire littéraire. Ce n'est pas seulement sa démonstration oratoire que Bossuet appuie perpétuellement à saint Augustin : c'est sa méthode même d'invention, sa dialectique la plus personnelle et la plus intime, qui semble résider dans la méditation de ses ouvrages. Ce que nous appelons sa philosophie de l'histoire et qui n'est à ses yeux que « la Suite de la Religion », n'est-ce point, par exemple, le fonds et la substance même de la *Cité de Dieu* ? De même encore, l'admirable psychologie du *Traité de la Concupiscence* est-elle autre chose que la savante systématisation de tant d'analyses morales où saint Augustin a mis à nu tout le mystère de notre convoitise ? Et ses plus célèbres controverses théologiques ne se réduisent-elles pas à montrer ici, contre Fénelon, qu'une religion d'amour pur et désintéressé va se heurter

1. Aug. *Epit. ad Vit.*, 5, 6 ; *De Grat. et lib. arbit.*, 13 ; *De Correpl. et Grat.*, 32 ; Mabillon, *Traité des Ét. Mon.*, Part. II, ch. III ; Od. Rottmanner., O. S. B., *Der Augustinismus*, 10 sq.

aux doctrines augustiniennes sur la béatitude et la réprobation ; là, contre Jurieu et les protestants, que la vérité religieuse ne peut se trouver que dans une tradition ininterrompue dont saint Augustin est le centre et qui, par lui, remonte jusqu'à Jésus-Christ; ailleurs, contre le cardinal Sfondrate, qu'on ne peut épargner l'enfer aux enfants morts avant le baptême, sans faire, d'après le même saint Augustin, péricliter le christianisme tout entier ? S'il est vrai, comme l'affirme l'abbé Le Dieu, que Bossuet se soit fait fort de suppléer avec certitude toutes les lacunes des manuscrits de saint Augustin, on reconnaîtra que si quelqu'un avait le droit de montrer une telle assurance, ce ne pouvait être que ce disciple de génie [1].

Or, cette théologie augustinienne, qui est celle de son siècle tout entier, c'est peu de dire que R. Simon y demeure étranger; elle lui inspire une aversion qu'il n'essaye pas de dissimuler. Que penser d'une doctrine qui a pour première conséquence de condamner au supplice éternel, avec tant de vagues multitudes idolâtres, tous les enfants morts sans baptême, sinon qu'elle est le digne pendant de ces législations antiques qui vouaient à l'esclavage ou à la mort tout ce qui n'était pas l'élite de quelque aristocratique cité ? Et ces fameuses propositions, où l'on a ramassé, un peu violemment peut-être, mais non sans une énergique justesse, toute la théologie de l'école de Port-Royal, faut-il les traiter de formules jansénistes, ou ne convient-il pas plutôt de les nommer des « propositions mahométanes » ? Combien il aime mieux ces doctrines plus humaines des Pères grecs, et en particulier de saint Jean Chrysostome, qui admet que l'effort naturel de l'homme vers le bien, loin de lui être imputé à péché, lui confère un mérite certain, que notre nature n'est pas à tel point viciée qu'elle ne puisse prendre vers Dieu un

1. Bossuet, XVIII, 660; XV, 223; XXVI, 519; IV, 474.

libre élan, et que, pour manque et débile que soit notre volonté, elle n'en est pas moins capable de s'approcher du but que le secours d'en haut lui permettra enfin d'atteindre. Christianisme médiocre et sans caractère, ont dit depuis de modernes admirateurs de Bossuet et de saint Augustin, théologie édulcorée et affadie, réduite en quelque sorte à un minimum de mystère, et combien inférieure à l'abrupt et audacieux christianisme des augustiniens! A quoi R. Simon eût répondu que la théologie n'est pas affaire d'esthétique, mais objet de croyance, qu'un Chrysostome n'amoindrit pas le mystère de la grâce pour le présenter par le biais le plus favorable à l'intelligence humaine, et qu'enfin, pour son compte, à un christianisme plus rigoureux qu'on vante sans y croire il préférait, sans hésiter, un christianisme moins inaccessible auquel on croit[1]!

C'est dire que R. Simon se déclarait moliniste. On avouera qu'il prenait bien son temps pour un homme qui aimait à batailler contre les opinions courantes. A l'Oratoire en particulier, les sentiments qu'inspirait la Compagnie de Jésus ne font doute pour personne, et l'on sait que, pendant leurs démêlés avec les Jésuites, ce n'étaient pas seulement des sujets d'exercices scolaires que les Oratoriens lettrés allaient chercher dans le *Roman de Renart*. R. Simon cependant n'hésite pas. Il prend à tâche de mettre alors même en lumière les titres scientifiques de la Compagnie partout décriée et d'en faire éclater l'évidente supériorité sur le médiocre savoir de l'école adverse. Ce qu'il aime à en louer surtout, c'est la grande liberté intellectuelle que le *Ratio studiorum* laisse au professeur, permettant à chacun de choisir le guide doctrinal qui lui convient et n'astreignant personne à jurer sur les paroles d'un docteur tenu pour irréfragable. Saint Ignace recommande encore, dans une de

1. *B. C.*, III, 525 ; *L. C.*, I, 174 ; IV, 198.

ses règles les plus fameuses (*regula lesbia*), d'accommoder la théologie aux temps et aux lieux. A la bonne heure! Et voilà qui n'est pas sans ouvrir un certain jour sur l'histoire des doctrines théologiques, réserve faite, bien entendu, des dogmes de l'Église, dont on ne doit jamais dire : *Altri tempi, altri costumi*[1] !

Or, quel est, d'après R. Simon, le résultat de cette rare et libérale ouverture d'esprit? C'est que précisément les plus grands savants du siècle se trouvent être des PP. Jésuites. Il en est deux entre autres sur l'éloge desquels R. Simon ne tarit pas. C'est d'abord Denis Petau, dont les *Dogmes théologiques*, si ridiculement accusés de socinianisme, parce qu'ils laissent paraître le *processus* du développement théologique, sont le chef-d'œuvre de l'érudition la plus minutieuse et la plus heureusement pénétrée d'idées générales. Le jésuite Petau a fait mieux encore : théologien très orthodoxe, il a montré le plus rare de tous les courages, le courage intellectuel ; il a réussi à faire imprimer, avec le visa des catholiques eux-mêmes, la *Critica sacra* du ministre L. Cappel, que les protestants refusaient de laisser paraître, la taxant de témérité, et, pour tout dire, de rationalisme. C'est ensuite Jean Maldonat, dont les commentaires sur l'Écriture ne sont pas éloignés de paraître à R. Simon le dernier mot de l'exégèse dogmatique pour la pénétration critique et la solidité doctrinale. Pourquoi faut-il seulement que des confrères malavisés aient, avant de livrer le manuscrit posthume à l'impression, mutilé les plus belles pages et envié ainsi à la Compagnie un de ses titres les plus sûrs? Aussi l'opinion de R. Simon sur le duel théologique des Augustiniens et des Jésuites n'est-elle point douteuse. C'est pour de tout autres raisons que des raisons d'ordre scientifique que les écrivains de Port-Royal l'ont emporté. Obligé de leur

1. *L. C.*, IV, 63; *B. C.*, I, 37 ; III, 73 ; III, 83.

répondre, comme malgré lui, dans une langue qu'il n'avait point cultivée, le P. Petau eut beau avoir la science théologique de son côté : tout son hébreu, son grec et son latin lui furent inutiles; les gens de Port-Royal avaient su mettre les rieurs de leur côté. Très sage départ entre deux genres de mérite que R. Simon savait bien par expérience que l'on devait longtemps confondre : la solidité d'une cause et l'habileté de l'avocat. Ce n'était pas la seule fois, il en avait fait l'épreuve, que, de l'éloquence d'un plaidoyer, on devait conclure à la justesse des arguments, et, de la véhémence d'un réquisitoire, à la culpabilité du prévenu[1].

On ne s'étonnera pas, après cela, si R. Simon eut un instant la pensée de quitter l'Oratoire pour entrer dans la Compagnie de Jésus. En butte à mille vexations que la vie religieuse n'épargne pas toujours, paraît-il, aux plus laborieux, il avait encore contre lui l'hostilité déclarée des Augustiniens qui se trouvaient être à la tête de la plupart des maisons oratoriennes. Vivre dans un milieu plus éclairé, plus savant à la fois et plus libéral, le tentait; il voyait, alors, non sans raison, tous ces avantages réunis chez les Jésuites; il allait entrer au noviciat. Le P. Bertad l'en détourna. Il lui montra que des difficultés différentes peut-être, mais équivalentes, l'y attendaient; parmi tous ces savants religieux dont le jeune Simon enviait le commerce, est-ce qu'on ne voyait pas aussi la guerre déclarée : Petau contre Sirmond. Bouhours contre Maimbourg, Vavassor contre Rapin, les uns ne pouvant souffrir les autres, et tous se livrant entre eux batailles d'in-folios ou combats d'épigrammes ? Le mieux était donc de rester à l'Oratoire où il avait du moins quelques confrères dévoués, entre autres le P. Malebranche, hébraïsant médiocre, mais ami tendre et

1. *L. C.*, I, 176 ; IV, 45 ; *B. C.*, I, 378 ; *H. C. V.*, praef., fin.

sûr, pour qui R. Simon garda toujours une affection véritable et qu'il défendit plus tard à son tour avec la plus chaleureuse vivacité. Mais le plus grand nombre était irréconciliable, surtout depuis que le jeune érudit avait eu l'ingénuité de signaler certaines erreurs dans un livre qu'on tenait autour de lui pour un oracle, la *Perpétuité de la Foi*, par le grand Arnauld. On ne devait pas l'oublier de longtemps, et, au jour des résolutions définitives, quand le conseil de l'ordre exclut de l'Oratoire l'auteur de l'*Histoire critique*, ce fut, on n'en saurait douter, l'exégète novateur qui paya pour le moliniste impénitent[1].

On demandera peut-être quel intérêt peuvent avoir pour nous les opinions philosophiques de R. Simon, qui n'est plus connu aujourd'hui qu'à titre d'orientaliste et de critique. La réponse serait malaisée si ses doctrines morales avaient été, en quelque manière, coupées de toute communication avec ses conceptions exégétiques. Mais, dans cette tête lucide et merveilleusement organisée, tout se tenait en un parfait concert. Ce n'est pas seulement, en effet, son procédé d'interprétation littérale qui est en opposition absolue avec la méthode tout allégorique de saint Augustin. Sans doute, quand le subtil docteur, par exemple, commentant les titres des Psaumes, entend du jugement dernier l'instrument à huit cordes du Psalmiste, sous prétexte que le huitième jour, représenté par la huitième corde, clôt la semaine des siècles que figure le reste de l'instrument, cette prétendue exégèse ferait sourire des critiques moins sévères que R. Simon[2]. En réalité, l'opposition est entre eux bien autrement profonde. Sur quoi repose, en effet, le système d'exégèse des Histoires critiques ? Sur ce principe fondamental que les idées religieuses, comme toutes les autres, ont une his-

1. *B. C.*, I, 143 ; *L. C.*, III, 513.
2. Aug., *Enarr in Ps.*, 6.

toire : dans la formation progressive des collections scripturaires, comme dans le développement graduel des doctrines exégétiques, les points de vue ont varié, les idées se sont accommodées aux milieux, aux formes diverses de culture ; mais, parmi cette riche production de concepts et de symboles successifs, il n'en est pas un qui n'ait eu sa part de vérité et qu'on ne puisse, sans nulle indifférence d'ailleurs pour les questions de foi, suivre avec une curiosité sympathique. Tout comprendre, ne rien condamer *a priori*, tel est le rôle du vrai critique, et, de fait, les livres de R. Simon sont de ceux qui renferment le moins d'anathèmes. Qu'est-ce à dire, sinon que ce pénétrant génie d'historien et de critique est en même temps, comme on pouvait s'y attendre, le partisan le plus déclaré de notre liberté morale ?

Et, d'autre part, quoi de surprenant si ce libertiste est trop convaincu de l'excellence de l'effort humain, pour n'en pas suivre l'histoire avec cette diligence aiguë d'investigation et cette ardente sagacité de contrôle qu'on nomme précisément la critique? Que faut-il de plus, enfin, pour montrer que, dans les limites de l'orthodoxie, R. Simon est aussi étranger comme savant que comme penseur à l'augustinisme ? C'est dire que l'auteur des Histoires critiques n'est pas de ces érudits dont les idées, selon le mot de Carlyle, au lieu de former un continent de terre ferme, sont comme autant d'archipels séparés. Tout était rigoureusement lié dans cet esprit très souple à la fois et très systématique, et quiconque aura réfléchi à l'harmonie de ces doctrines, comprendra qu'en définitive cet exégète ne pouvait être que ce philosophe.

III

Cette érudition, aussi originale par la profondeur des vues que par la variété des connaissances, le jeune savant

allait-il la produire dans la langue et sous la forme qu'adoptaient d'ordinaire les érudits de son siècle, c'est-à-dire en latin ? Sans doute, R. Simon, dans plus d'une de ses *Lettres choisies*, témoigne d'un goût très vif pour la belle latinité. Chaque fois qu'il vient à parler du P. Sirmond, c'est pour se récrier sur la rare qualité de son latin, si élégant et si net, si visiblement supérieur à la prose quelque peu diffuse de son savant confrère, le P. Petau. Quelques travaux d'ordre secondaire que le célèbre hébraïsant a rédigés en latin montrent assez qu'il eût pu ajouter un nom de plus à la longue liste des latinistes de l'Oratoire ; mais son but n'était pas de se confiner dans le pays latin, et rien ne lui répugnait plus que ce qui tendait à faire de la vérité une sorte d'arcane. Bon pour certains docteurs, qui ne sont pas toujours des cabalistes, de produire leur doctrine à la dérobée, comme on expose les reliques sous une vitre étroite, loin de la main et de la portée des profanes. Les travaux de R. Simon, par leur méthode et leur but, étaient de ceux qui appelaient le grand jour. L'émoi des contemporains se devine : ce fut comme un scandale dans le monde des érudits, et l'on sait en quels termes véhéments Bossuet se fit l'écho de leur indignation.

Pourquoi donc, puisqu'il y a une langue des savants, ne parle-t-il pas plutôt en celle-là ? Pourquoi met-il tant d'impiétés, tant de blasphèmes (les opinions de Calvin, de Servet et de Socin qu'il vient d'exposer) entre les mains du vulgaire et des femmes, qu'il rend curieuses, disputeuses et promptes à émouvoir, des questions dont la réalisation est au-dessus de leur portée ? Car, par les soins de M. Simon et de nos auteurs critiques qui mettent en toutes les mains indifféremment leurs recherches pleines de doutes et d'incertitudes sur les mystères de la foi, nous sommes arrivés à des temps semblables à ceux que déplore saint Grégoire de Nazianze, où tout le monde et les femmes même se mêlent de décider sur la religion et tournent en raisonnement et

en art la simplicité de la croyance. On a cette obligation à notre auteur et à ses semblables qui réduisent l'incrédulité en méthode et mettent encore en français cette espèce de libertinage, afin que tout le monde devienne capable de cette science[1].

Est-il besoin de remarquer ici que R. Simon, étant resté toute sa vie un enfant soumis de l'Église, et ayant donné dans tous ses écrits les témoignages les plus explicites de sa foi, n'a pu être présenté qu'en style de polémique comme un prédicateur d'incrédulité? Faut-il ajouter que, se proposant d'enlever au rationalisme de Spinoza toutes ses armes et voulant montrer à leurs très nombreux disciples que la foi chrétienne n'est pas incompatible avec la science la plus rigoureuse et la mieux renseignée, il n'avait qu'à suivre l'exemple de Bossuet lui-même? Celui-ci, en effet, pour les réfuter, n'avait-il pas exposé en français les erreurs du même Spinoza dans son Discours sur l'Histoire universelle, de même aussi que les principes du protestantisme dans son Histoire des Variations? N'est-ce pas, au surplus, le seul parti à prendre pour le controversiste, et faut-il renouveler l'erreur des apologistes du XVIe siècle qui, pour répondre à l'allemand de Luther et au français de Calvin, croyaient avoir fait merveille que d'opposer d'un air de triomphe le latin cicéronien du catholique Christophe de Longueil[2]?

R. Simon, qui sentait si bien le prix d'une forme appropriée à toutes les intelligences, n'avait pas moins réfléchi sur les qualités diverses qui font du style comme le passeport dont la pensée la plus scientifique a besoin pour s'étendre et pénétrer dans l'esprit de tous. La même justesse de goût qui faisait de lui un vif admirateur du théâtre de Racine, et en particulier de *Phèdre* et d'*Athalie*, l'éclairait sur les défauts littéraires des ouvrages d'érudi-

1. Bossuet, IV, 87.
2. *L. C.*, III, 132.

tion, et, curieux accord qui n'est pas sans témoigner en faveur de son jugement, plus d'une de ses critiques rappelle certaines des réflexions les plus connues de Voltaire sur le style des érudits. Qui ne se souvient, par exemple, des vers que l'auteur du *Pauvre Diable* met dans la bouche des savants ?

> Le goût n'est rien : nous avons l'habitude
> De rédiger au long, de point en point,
> Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.

Cette prolixité pédantesque, trop commune en un temps où la moindre querelle théologique ne se réglait qu'à coups d'in-folios, c'est précisément le défaut que R. Simon a le plus en aversion. Il ne peut souffrir ces savants qui ne travaillent qu'à la toise, comme s'ils voulaient tirer le plus d'argent possible des libraires, et font d'énormes volumes où ils ne mettent rien. C'est oublier que, selon le proverbe grec, plus le livre est gros, plus le mal est grand : βίβλιον μέγα, κακὸν μέγα. Ce que Voltaire raillait encore, c'était la brièveté affectée de certains savants : ils ressemblent, disait-il, à Mascarille qui voulait mettre en madrigaux l'histoire romaine. Le style pointilleux de quelques érudits n'agrée pas davantage à R. Simon. Il hasarde même contre ces phrases courtes et saccadées, que distille une plume avare, une plaisanterie de latiniste lettré, peut-être moins décente que spirituelle. Mais comme ce latin quelque peu osé devait ravir d'aise les bons vieux humanistes à la façon du XVIe siècle, encore nombreux à cette date, et qu'une malice un peu leste n'était pas, tant s'en faut, pour scandaliser! Ce que Voltaire, enfin, pardonne le moins à certains savants, c'est l'emphase et la boursoufflure de tant de ridicules écrits, comme le « système sur l'origine des cloches, » ou d'autres traités à prétentions scientifiques.

C'est aussi la rhétorique ampoulée de tel érudit de son temps qui a le privilège d'exciter la verve moqueuse de R. Simon. Veut-on avoir le secret de cette imagination échauffée et de ce style pompeux ? On n'a qu'à lire une lettre du P. Maimbourg à l'un de ses parents, un gros fermier lorrain, pour lui demander de son plus vieux vin de la Moselle, parce qu'il a sur le métier une belle harangue où il fait parler un grand personnage historique[1].

A la différence du P. Maimbourg, R. Simon pratiquait, dans tous les sens qu'il comporte, le précepte du vieil Épicharme : Sois sobre et souviens-toi de te défier ! Νῆφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν ! C'est en deux mots, non seulement sa physionomie morale, mais toute sa rhétorique. Austères et toujours aiguisées d'une pointe d'ironie, ses pages révèlent un critique plutôt encore qu'un écrivain. S'il fait effort pour atteindre ici ou là au véritable style, c'est en prenant pour modèles les maîtres les plus graves dans l'art d'écrire. Il raconte quelque part que certains prédicateurs italiens présentèrent une supplique au Pape, pour obtenir congé de lire les contes de Boccace, nécessaires, disait-ils, à leur formation oratoire, et l'on assure même que Pallavicini trahit, en plus d'une page de son *Histoire du Concile de Trente*, une connaissance non équivoque de la langue de *Décaméron*[2]. Voilà qui témoigne au moins de leur goût pour la pureté du style, et R. Simon ne paraît nullement s'en formaliser. Mais le modèle qu'il choisit, est-il besoin de le dire, est autrement sévère, sans pour cela révéler un jugement moins fin. Ce modèle, longuement étudié et toujours présent à l'esprit, c'est Pascal, dont les *Lettres Provinciales* ont fourni plus d'un

1. *L. C.*, III, 89, 137 ; *B. C.*, I, 144, 348 (« Mingit ut sus », en parlant de J. Lipse).
2. *B. C.*, IV, 3.

trait à l'auteur des *Lettres choisies*. Qu'il suffise d'en citer un exemple.

Une discussion des plus vives s'était émue, on le sait, entre les Jésuites et leurs adversaires, sur la légitimité de certains procédés d'apologétique et de controverse dans les Missions de l'Inde. Il faut voir de quel air d'amusante candeur R. Simon entre le plus ingénument du monde dans cet épineux débat. Il vient de rencontrer sur la route de Paris à Rouen un étranger dont la rare politesse l'a vivement frappé. C'est un marchand portugais qui a longtemps vécu dans l'Inde et appris là cette exquise civilité de manières qui ferait paraître barbares les Italiens les plus polis. On en vient à causer des mœurs des Indiens, et, fort naturellement, R. Simon s'étonne que des peuples, si étroitement attachés à leurs usages, aient pu embrasser le christianisme. Là-dessus le Portugais raconte les pieuses industries des missionnaires jésuites, comment ils ont adopté les pratiques austères, les habitudes extérieures, le vêtement même des Brames, quelle vénération ils ont inspiré aux Indiens quand ils ont produit de vieux parchemins enfumés qui établissaient sans conteste la haute antiquité du braminat de Rome et, par conséquent, sa supériorité sur tous les braminats des Indes. Les parchemins enfumés gênent bien un peu le critique scrupuleux que reste toujours R. Simon; mais quoi! saint Paul ne s'est-il pas fait tout à tous pour sauver les âmes? Ne s'est-il pas fait Juif avec les Juifs, afin de les conquérir à Jésus-Christ? Et, dans un beau mouvement que ne désavoueraient pas les plus éloquents apologistes, il conclut en faveur de ce large et intelligent apostolat qui aplanit les dissentiments, franchit les distances, et sait trouver d'heureux moyens d'entente et de conciliation. Sans doute, l'éloquent réquisitoire de la cinquième Provinciale contre ces mêmes missionnaires de l'Extrême-Orient et leurs tentatives d'accommodement doctrinal est autre-

ment nerveux et cinglant. Mais on aura beau parcourir les répliques des Jésuites, sans excepter celles du P. Daniel, aux Provinciales, il sera difficile d'en citer une moins indigne contre-partie que la lettre de R. Simon[1].

On trouverait encore plus d'une page savoureuse en son érudite finessse dans les dix volumes de miscellanées scientifiques et littéraires qui portent le nom de *Lettres choisies*, de *Bibliothèque critique*, etc. Cependant ce serait une erreur de croire que R. Simon soit proprement un écrivain, et que l'ardente passion du vrai, en faisant de lui un si grand critique, a, du même coup, fait aussi de lui un artiste. Ces pages sont rares dans son œuvre, et peut-être, après tout, ne le faut-il pas regretter. Si l'auteur des Histoires critiques avait détourné vers ce genre de création spéciale qu'on nomme le style les dons d'originalité inventive auxquels nous devons tant de singulières et fécondes découvertes, c'est alors que plus d'un savant se serait cru en droit de se plaindre ! R. Simon raconte, au début de ses *Lettres choisies*, que, pour se distraire de ses travaux, le cardinal de Richelieu s'enfermait parfois dans un cabinet écarté avec Raconis, un docteur de Sorbonne, bien connu pour son amusante faconde. Là, il lui proposait à l'improviste quelque texte bizarre à commenter, et, riant aux éclats des facéties qui échappaient à la verve bouffonne du plaisant prédicateur :« Gageons, s'écriait-il, qu'on nous croit gravement occupés des affaires de l'État ! » On s'imagine d'ordinaire un Richard Simon livré sans répit à d'arides et maussades recherches, incapable de s'arracher à tant de doctes travaux, non pas même pour rire aux éclats, mais pour se dérider et sourire. La vérité est que, parmi ses savants labeurs, il ne déteste pas, lui non plus, de trouver un alibi : sa plume s'égaye alors à tracer l'amusante silhouette de quelque

1. *L. C.*, II, 225.

Juif aussi docte qu'usurier, à enlever le profil de tel Frère quêteur, catholique ou nestorien, selon les couvents où il fréquente. Simples délassements littéraires, mais qui ne sont pas sans prix pour nous ; c'est le sourire aimable du savant qui se repose et dont les gaietés les plus ingénues ont encore le mérite de nous faire penser [1].

Paris.

(*A suivre*). HENRI MARGIVAL.

1. *L. C.*, I, 2 ; II, 17 ; III, 1.

UN NOUVEAU LIVRE D'HÉNOCH

« Hénoch marcha avec Dieu, et il disparut, parce que Dieu le ravit » (*Gen.* VI, 24). L'Écriture ne dit pas que ce patriarche ait écrit le moindre livre. Mais la notice mystérieuse qui lui est consacrée dans la *Genèse* sollicita l'imagination des faiseurs d'apocryphes qui florissaient au sein du judaïsme depuis le IIIe siècle avant notre ère. Puisque le pieux patriarche avait été enlevé au ciel, il avait vu de près le fonctionnement de l'univers, il avait conversé avec les anges, il s'était approché du trône de Dieu, il avait connu les secrets de l'Éternel. Sans doute, pour faire profiter les hommes de ses lumières, il fallait qu'il revînt sur la terre et laissât par écrit ses révélations à la postérité. Mais cela n'était pas difficile à supposer. Hénoch a été pour toute une école d'écrivains juifs le grand révélateur, c'est-à-dire le nom prestigieux sous le couvert duquel ces écrivains ont voulu faire passer leur propre conception de l'univers, leurs vues sur le passé et l'avenir de la religion et de l'humanité. La tradition chrétienne a connu ces livres; l'apôtre saint Jude cite Hénoch dans son Épître (*Jud.*, 14-15); un assez grand nombre d'anciens auteurs ecclésiastiques ont fait de même. Puis les œuvres d'Hénoch tombèrent en oubli dans l'Église grecque aussi bien que dans l'Église latine. Mais un livre d'Hénoch s'était conservé dans la Bible éthiopienne. Rapporté en Angleterre par J. Bruce, en 1773, il n'a été publié qu'en ce siècle-ci par Laurence (1838), puis par Dillmann (1851).

Tout dernièrement, M. U. Bouriant retrouvait le commencement du même livre en grec, avec des fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse (apocryphes) de Pierre (*Mémoires de la mission archéologique française au Caire*; Paris, 1892). Ce livre d'Hénoch est celui qui a fourni la citation de saint Jude et la plupart de celles qu'on trouve dans les écrivains ecclésiastiques. C'est plutôt une compilation qu'un livre. Le contenu tient à la fois de l'encyclopédie, du prône et de l'apocalypse [1]. Cependant on n'y retrouvait pas toutes les citations faites par les anciens sous le nom d'Hénoch. Une découverte récente vient de combler cette lacune, au moins en partie et provisoirement. Avec le livre éthiopien d'Hénoch, nous possédons maintenant le livre slave des « Secrets d'Hénoch ».

I

Une version slave du livre d'Hénoch avait été signalée en 1892 par une revue allemande (*Jahrbücher für protestant. Theologie*, pp. 127-158), comme représentant le même ouvrage que la version éthiopienne publiée par Laurence et Dillmann. Cette indication piqua tout naturellement la curiosité de l'éminent orientaliste qui a traduit en anglais le livre éthiopien, M. Charles. Il eut à cœur de faire vérifier le fait par un slavisant, M. Morfill. La version slave était bien une version, et une version d'Hénoch, mais le livre traduit différait totalement de l'Hénoch éthiopien. M. Charles et M. Morfill s'associèrent pour tirer parti de la découverte et en faire profiter le monde savant. Le livre slave d'Hénoch est conservé dans cinq manuscrits qui appartiennent à deux recensions,

1. Voir Charles, *The Book of Enoch*, Oxford, 1893, ou l'analyse donnée par l'auteur du présent article dans *l'Enseignement biblique*, 1893, nos 10 et 11, chronique.

l'une plus développée, qui est le vrai texte de la version, l'autre plus courte, qui est un abrégé de la première. M. Morfill a préparé pour M. Charles une traduction anglaise du meilleur manuscrit de la recension principale, du meilleur manuscrit de la recension secondaire, et d'un texte slave établi par le Prof. Sokolov sur les cinq manuscrits actuellement connus. M. Charles a fixé, d'après ces trois traductions anglaises, le texte du livre qu'il a édité, en marquant les variantes. Il y a joint une introduction substantielle et des notes savantes. On comptera désormais un livre de plus dans le recueil des apocryphes de l'Ancien Testament.

« Le livre des secrets d'Hénoch », publié par MM. Morfill et Charles (*The Book of the Secrets of Enoch*; Oxford, Clarendon Press, 1896), a dû être composé primitivement en grec. La version slave a été faite sur un texte grec, et une bonne partie, sinon la totalité du livre original, a été écrite en cette langue. Le nom du premier homme y est pourvu d'une étymologie qui n'a pu être conçue qu'en grec. Adam, nous dit l'auteur (c. xxx, 13), a été nommé d'après les quatre points cardinaux: est, ouest, nord et sud, c'est-à-dire que le nom est censé fourni par les premières lettres des mots grecs : ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία. La même étymologie artificielle se rencontre dans les Oracles sibyllins (III, 24-26) et dans le traité *De montibus Sina et Sion*, conservé parmi les œuvres de saint Cyprien. Le traité latin paraît bien dépendre d'Hénoch, car il ne reproduit pas seulement l'étymologie avec les noms grecs, mais il mentionne aussi les quatre étoiles qu'Hénoch rattache aux quatre points cardinaux, et il déclare avoir trouvé ces données dans les Écritures[1].

1. Invenimus in scripturis per singulos cardines orbis terrae esse a conditore mundi quattuor stellas constitutas in singulis cardinibus; prima stella orientalis dicitur anatole, *etc.* (*S. Cyprien*, éd. Hartel, III, 108.)

Notre livre d'Hénoch est, jusqu'à présent, la seule Écriture où l'on trouve ces singularités. Quant aux Oracles sibyllins, on ne saurait dire s'ils dépendent d'Hénoch, ou si Hénoch dépend d'eux. Hénoch suit la chronologie des Septante, d'après laquelle ce patriarche a cent soixante-cinq ans lorsqu'il engendre Methusélah. Il fait un emploi fréquent du livre de l'Ecclésiastique, et, à ce qu'il semble, d'après la version grecque.

Cependant M. Charles croit que certaines parties ont été d'abord écrites en hébreu. L'unique raison alléguée en faveur de cette hypothèse est que le livre est cité dans les *Testaments des douze patriarches*, et que, cet apocryphe ayant été composé en hébreu, on conçoit difficilement qu'on y ait utilisé un livre grec. Mais l'argument est d'autant moins concluant qu'on peut contester l'opinion de M. Charles touchant la langue originale des *Testaments*. Pourquoi l'auteur, qui emploie les Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul, n'aurait-il pu employer de même le livre d'Hénoch en grec ? Et si l'on veut qu'il y ait eu aussi deux éditions des *Testaments*, l'une juive et l'autre judéo-chrétienne, qu'est-ce qui prouve que les citations d'Hénoch appartiennent à la première ? Le livre d'Hénoch, ainsi qu'on le verra plus loin, ne manque pas d'unité. Il n'est donc pas nécessaire de lui supposer un double fond. Les particularités doctrinales qu'on y remarque portent à croire qu'il a été composé en Égypte ; or, en Égypte, on traduisait en grec les ouvrages hébreux afin de pouvoir les lire, mais on n'en composait pas de nouveaux (cf. *Eccli.*, prol.).

La date du livre ne peut être déterminée que par approximation. L'auteur ayant connu non seulement l'Ecclésiastique dans la version grecque, mais encore l'ancien livre d'Hénoch dont on possède la version éthiopienne, n'a pu vivre longtemps avant le commencement de l'ère chrétienne. Comme, d'autre part, il suppose le temple existant,

et que son livre se trouve apparenté d'un côté avec les ouvrages de Philon, de l'autre avec les écrits du Nouveau Testament, on peut croire qu'il a été contemporain de Philon et qu'il a rédigé les Secrets d'Hénoch dans la première moitié du premier siècle. C'était un Juif hellénisté. Son ouvrage ne contient pas la moindre trace de christianisme. Un des manuscrits de la recension complète présente, rattaché au livre d'Hénoch, un récit concernant la naissance de Melkisédek. C'est un morceau beaucoup plus récent, échantillon tout nouveau des spéculations bizarres auxquelles le personnage de Melkisédek a donné lieu, principalement chez certaines sectes hérétiques.

Les Secrets d'Hénoch paraissent avoir été assez lus dans l'antiquité chrétienne, mais ils ont dû être souvent confondus dans les citations et dans l'esprit des écrivains ecclésiastiques avec l'autre livre d'Hénoch. Les deux ouvrages ont été ensemble victimes de la défaveur qui atteignit de plus en plus ce genre d'apocryphes à partir du IVe siècle. Mais ils ne disparurent pas subitement, et certaines chrétientés, aux extrémités du monde civilisé, continuèrent à s'y intéresser. Ainsi l'ancien livre d'Hénoch se maintint dans l'Église d'Éthiopie ; et, de même, les Secrets d'Hénoch, introduits avec le christianisme et la Bible dans les pays slaves, y ont trouvé longtemps des lecteurs. Les manuscrits qui les renferment ont été copiés en Bulgarie et en Russie durant le XVIe et le XVIIe siècle. On pourrait craindre qu'un ouvrage transmis dans ces conditions ne fût l'œuvre d'un faussaire habile écrivant à une époque moderne ; mais ces appréhensions disparaissent lorsqu'on examine le contenu.

II

Hénoch était dans sa trois cent soixante-cinquième année, et il dormait paisiblement, le premier jour du pre-

mier mois, lorsque lui apparurent deux hommes très grands, dont le visage brillait comme le soleil et les yeux étaient pareils à des lampes ardentes. Du feu sortait de leurs lèvres. Leur vêtement avait l'apparence de plumes ; leurs pieds étaient pourpres ; leurs ailes étaient plus brillantes que l'or ; leurs mains plus blanches que la neige. A leur appel, Hénoch s'éveille. Ces hommes le préviennent qu'ils vont l'emmener au ciel. Hénoch réunit ses enfants, leur donne de bons conseils, puis il est emporté sur un nuage avec les anges (I-III, 1).

Il arrive au premier ciel (III, 2-VI) et y voit une grande mer, plus grande que la mer terrestre. Il voit aussi les deux cents anges qui gouvernent les étoiles. Là sont les magasins de la neige et de la glace, les réservoirs des nuages, ceux de la rosée. Beaucoup d'anges sont préposés à leur garde. Cette conception du premier ciel se déduit de passages bibliques dont l'auteur tire un système régulier (*Gen.* I, 7 ; *Job* XXXVIII, 7, 22, 28-29 ; cf. *Ap.* IV, 6, XV, 2). Les mêmes données sont beaucoup plus longuement développées dans l'Hénoch éthiopien (LX, 17-18 ; LXXXII, 9-18, 20).

Au second ciel (VII) sont des ténèbres plus sombres que celles de la terre, et, dans ces ténèbres, des prisonniers gardés pour l'éternel jugement (cf. II *Pier.*, II, 4 ; *Jud.*, 6). Ce sont les anges qui n'ont pas obéi aux préceptes de Dieu, ont pris conseil de leur propre volonté, et qui, ayant péché avec leur prince, ont été relégués au second ciel. On verra plus loin que leur place était au cinquième ciel et qu'il ne faut pas les confondre avec les esprits de même ordre qui sont descendus sur la terre pour épouser les filles des hommes. Ces anges sont plongés dans la douleur et ils ne cessent pas de pleurer. Ils demandent à Hénoch d'intercéder pour eux auprès de Dieu ; mais Hénoch s'en défend. Il dira bientôt à leurs frères du cinquième ciel qu'il a prié inutilement pour ceux qui sont

venus sur la terre afin de s'unir à des femmes et qui sont retenus sous terre jusqu'à la fin du monde. Les passages de l'Épître de saint Jude et de la seconde Épître de saint Pierre (cf. *Col.* I, 20) peuvent aussi bien se rapporter d'une manière générale aux anges désobéissants dont il est parlé ici, que spécialement à ceux qui sont venus sur la terre et dont l'ancien livre d'Hénoch racontait tout au long la faute et le châtiment.

Cependant les anges emmènent Hénoch au troisième ciel (VIII-X) et le placent au milieu du jardin, un endroit plus beau que tout ce que l'on peut connaître. Il y a là des arbres de toute espèce, qui portent des fruits odoriférants : l'arbre de vie se trouve au milieu, à la place où Dieu se repose quand il vient au paradis. Saint Paul avait sans doute en imagination un plan des cieux pareil à celui d'Hénoch, lorsqu'il écrivait aux Corinthiens (II *Cor.*, XII, 2-4) : « Je connais un chrétien qui, il y a quatorze ans, — était-ce avec son corps ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait, — fut ravi jusqu'au troisième ciel ; et je sais que cet homme, — soit avec son corps, soit sans son corps, je ne sais, Dieu le sait, — fut ravi au paradis et ouït des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter. » Ce passage de l'Apôtre, qui a exercé de tout temps la sagacité des interprètes, reçoit des Secrets d'Hénoch une lumière inattendue. Il est évident que la vision de saint Paul s'est modelée, pour ainsi dire, dans le cadre imaginaire que fournit la conception du troisième ciel, comme nous la trouvons dans Hénoch. On lit aussi, dans l'Apocalypse (II, 7) : « A celui qui vaincra, je ferai manger de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu. » Le paradis dont il s'agit est un paradis céleste, comme celui que le Christ promet au bon larron (*Luc*, XXIII, 42).

Du pied de l'arbre de vie partent quatre fleuves (cf. *Ap.* XXII, 1-2) où coulent le miel, le lait, l'huile et le vin ; ils s'en vont dans quatre directions différentes et descendent

au paradis d'Éden, entre la corruptibilité et l'incorruptibilité, c'est-à-dire au paradis terrestre, qui est ainsi en rapport avec le paradis céleste, mais ne doit pas être confondu avec lui. De là, les fleuves se répandent sur la terre. On doit supposer qu'alors ils ne roulent plus que de l'eau. L'auteur semble dire qu'ils reviennent ensuite à leur point de départ, « ayant une révolution circulaire comme les autres éléments ». Près de l'arbre de vie, un olivier distille perpétuellement l'huile merveilleuse dont l'usage est indiqué plus tard, et qui pourrait s'appeler l'huile d'immortalité. Il en est question dans l'Évangile de Nicodème (2e part., ch. 3; voir Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 393; cf. p. 425), sous le nom d'huile de miséricorde : Adam, malade, avait envoyé Seth, son fils, à la porte du paradis demander de cette huile, mais l'ange Michaël répondit qu'il n'en serait pas donné avant la fin des temps, lorsque le Fils de Dieu viendrait sur la terre pour ressusciter les morts; à ce moment, le Christ Jésus introduirait Adam en paradis, près de l'arbre de miséricorde. Dans le paradis, il n'y a pas d'arbre sans fruit, et tous les arbres sont bénis. Trois cents anges gardent le jardin et ne cessent pas de louer Dieu. Ce lieu est le séjour qui a été préparé pour les justes (cf. *Matth.* xxv, 34).

Vers le nord se trouve un lieu ténébreux et d'une obscurité impénétrable, tout rempli d'un feu sombre qui brûle et qui glace en même temps. Les prisonniers y ont un air farouche. Des anges terribles les tourmentent sans pitié. C'est la place préparée pour ceux qui n'ont pas honoré Dieu (cf. *Matth.* xxv, 41), et qui ont fait le mal sur la terre. L'auteur mentionne avec une certaine complaisance, parmi les damnés, ceux qui ont opprimé les pauvres ou qui ne les ont pas secourus; il a eu soin de mentionner plus haut, parmi les élus, ceux qui ont donné du pain aux affamés, des habits à ceux qui étaient nus,

qui ont relevé ceux qui étaient tombés et assisté les orphelins (cf. *Matth.* xxv, 34-45). Il insiste pareillement sur la damnation des idolâtres. La description du séjour des bienheureux et de celui des damnés dans l'Apocalypse de Pierre a beaucoup d'analogie avec celle qu'on vient de voir. Le pseudo-Pierre, comme le pseudo-Hénoch, met le paradis et l'enfer en face l'un de l'autre : le paradis est « une grande place en dehors du monde, tout éclatante de lumière » et que parcourent des anges lumineux; le lieu du châtiment est très obscur et « les anges du châtiment portent un vêtement ténébreux comme l'air du lieu » (voir *Enseignement biblique*, 1893, chron., p. 94-95).

M. Charles observe (p. 9) que l'idée de placer les damnés dans une partie du ciel, si étrange qu'elle nous paraisse, était acceptée sans difficulté par les Juifs et les anciens chrétiens. Dans Job, Satan pénètre librement jusque dans l'assemblée des fils de Dieu; saint Paul (*Éph.* vi, 12) parle des esprits mauvais qui sont dans les cieux, tandis que l'Apocalypse présente cet état de choses comme devant finir. Il est vrai que, dans tous ces passages, il s'agit de l'activité des démons et non du lieu de leur châtiment. Saint Paul, d'ailleurs, doit entendre par les démons du ciel ce qu'il appelle aussi « les puissances de l'air » (*Éph.* ii, 2). Mieux vaudrait peut-être alléguer la parabole du riche et de Lazare (*Luc* xvi, 19-31), et la parole du Sauveur au bon larron (*Luc* xxiii, 43). Si l'on admet que le paradis promis au bon larron dans l'Évangile de saint Luc doit être identifié au lieu où le pauvre Lazare est porté par les anges après sa mort, et que ce paradis est celui dont parlent Hénoch et saint Paul, la parabole se comprendra bien plus facilement. Il faudra supposer au séjour des bons et à celui des méchants une disposition analogue à celle que présentent les Secrets d'Hénoch et l'Apocalypse de Pierre. Le mot « enfer », employé dans les traductions, et le sens ordinaire du mot « hadès » dans

la mythologie grecque ne doivent pas faire illusion sur l'emplacement du lieu où se trouve le mauvais riche après sa mort. Il ne faut pas oublier non plus que le passage évangélique (*Luc* XVI, 22-23) où il est question de l'hadès doit être lu comme il suit : « Le riche mourut aussi et fut enterré. Et, dans l'hadès, ayant levé les yeux au milieu de ses tourments, il vit Abraham de loin. » Il ne semble pas qu'on doive se représenter Abraham et le riche dans un séjour souterrain ; d'autre part, il est impossible de concevoir le riche sous la terre et Abraham dans le ciel. Vers la fin du livre (c. LXV, 10), Hénoch, décrivant à ses enfants le sort éternel des justes et des pécheurs, dira qu'il y a entre le séjour des uns et celui des autres un mur infranchissable. Dans la parabole évangélique, c'est un intervalle, une sorte d'abîme qui les sépare, et cette conception se rapprocherait plutôt de l'ancien livre d'Hénoch (c. XXII ; voir *Enseignement biblique*, 1893, chron., p, 124).

Au quatrième ciel (XI-XVII) sont le soleil et la lune, dont le char marche incessamment le jour et la nuit. A droite du char du soleil sont quatre grandes étoiles, dont chacune a, au-dessous d'elle, mille autres étoiles. Il en est de même à gauche. Quinze myriades d'anges sortent avec le soleil et l'accompagnent pendant le jour, et mille pendant la nuit. Cent anges veillent à l'entretien de sa chaleur et de sa lumière. A l'orient sont les six grandes portes qui donnent passage au soleil levant, selon la saison ; six autres portes leur correspondent à l'occident. Quand l'astre arrive à la porte de l'occident, quatre cents anges lui ôtent sa couronne et la portent devant le Seigneur ; ils la lui remettent quand il arrive à la porte de l'orient. L'itinéraire du soleil privé de sa lumière n'est pas clairement indiqué. Il n'est pas probable qu'il repasse par le quatrième ciel, puisqu'il en sort par la porte de l'occident. Un passage suspect d'interpolation (XII, 3) dit que le soleil passe sous le ciel et sous la terre. A son

lever, il est salué par les phénix et les *chalkidris* qui chantent un cantique par l'ordre du Seigneur. On ne s'attendait pas à trouver le phénix dans cette fonction. M. Charles observe que le pseudo-Lactance, dans le poème *De Phœnice* attribue à cet oiseau mythologique le même rôle que lui prête notre livre d'Hénoch, et semble même dépendre de celui-ci. Quant aux *chalkidris* (χαλκύδραι? serpents d'airain?), M. Charles les identifie aux dragons dont parle l'ancien livre d'Hénoch (xx, 7) et aux séraphins. L'auteur dit qu'ils ont les pieds et la queue du lion, la tête du crocodile; ils sont couleur d'arc-en-ciel et ont neuf cents coudées de haut; avec cela, ils ont douze ailes qu'ils agitent en chantant. Eux aussi accompagnent le char du soleil. Les *chalkidris* tiennent de plus près aux conceptions mythologiques des Égyptiens qu'aux séraphins d'Isaïe. On peut comparer à ces figures étranges les « quatre couples de personnages à corps d'homme et à tête de grenouille pour les dieux, à corps de femme et à tête de serpent pour les déesses » qui, par « les hymnes mystérieux dont ils saluent le lever et le coucher du soleil, assurent la continuité de son cours[1] ». Remarquons également que, dans la mythologie égyptienne, le phénix est une incarnation de Rà, le dieu-soleil[2].

Au milieu du ciel, c'est-à-dire à cette hauteur du quatrième ciel, sont des anges armés qui louent le Seigneur, avec accompagnement de cymbales et d'orgues.

Au cinquième ciel (XVIII) sont les troupes innombrables des *Gregoris* (ἐγρήγοροι, עירים). Hénoch les trouve tout tristes et silencieux, inactifs. Il n'y avait ni culte, ni service d'aucune sorte dans le cinquième ciel. Ce sont des esprits du cinquième ciel qui, avec leur chef Satanail (שטנאל?), se révoltèrent contre Dieu; pour ce motif, ils

1. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, I, 148.
2. Voir Maspero, *op. cit.* I, 136.

furent précipités dans les ténèbres du second ciel; de là, trois d'entre eux descendirent sur le mont Hermon, s'unirent à des femmes et donnèrent naissance aux géants; après quoi ils furent condamnés à rester sous terre jusqu'à la fin du monde. Depuis ce temps, leurs frères, demeurés au cinquième ciel, étaient dans la douleur. Hénoch leur dit qu'il a vu les anges qui ont été enfermés sous terre et qu'il a vainement intercédé pour eux auprès de Dieu. Cette donnée ne contredit pas ce qu'on a lu précédemment à propos du second ciel; mais l'auteur se réfère tout simplement à l'histoire qui est racontée dans la première partie de l'ancien livre d'Hénoch. Le patriarche blâme les anges du cinquième ciel de rester ainsi sans louer Dieu. Ils se forment en quatre groupes; quatre trompettes résonnent, et les Veilleurs se mettent à chanter; mais leurs voix montaient vers le Seigneur avec un accent doux et triste.

Les sept groupes des archanges occupent le sixième ciel (XIX). Tous sont parfaitement semblables. Ils surveillent la marche des astres et le gouvernement de l'univers. Ils sont au-dessus des anges et tiennent en sujétion tous les êtres qui vivent au ciel et sur la terre. Ce sont eux qui ont en main les registres où sont écrites les actions des hommes. Au milieu d'eux sont sept phénix, sept chérubins, « sept créatures à six ailes », louant Dieu d'une seule voix. Les « créatures à six ailes » sont certainement des séraphins.

Au septième ciel (XX-XXIII), qui est le plus brillant de tous, sont les armées des grands archanges, des puissances spirituelles, des dominations, des principautés, des vertus, des chérubins et des séraphins, des trônes et des vigilances aux yeux nombreux. Ces vigilances doivent être apparentées avec les animaux et les roues d'Ézéchiel (X, 12). Le reste de l'énumération se trouve dans le rapport le plus étroit avec certains passages de l'Épître aux

Colossiens (I, 16) et de l'Épître aux Éphésiens (I, 21; III, 10; cf. *Rom.*, VIII, 38). Tous ces esprits se tiennent perpétuellement devant le trône de Dieu pour accomplir sa volonté. Les « créatures à six ailes » sont tout près du trône et l'ombragent en chantant : « Saint! Saint! Saint est le Seigneur! » comme les séraphins dans Isaïe (VI, 2-3).

Cependant les anges qui avaient amené Hénoch se retirent, et il reste seul à l'extrémité du ciel. Effrayé, il se prosterne. Mais Dieu l'envoie chercher par l'archange Gabriel. L'archange l'enlève, comme le vent emporte une feuille, et le dépose devant Dieu. L'Éternel parle, de sa bouche, à Hénoch et le rassure. Il commande à l'archange Michaël de lui ôter sa robe terrestre, de l'oindre avec l'huile sainte et de lui mettre un vêtement de gloire. Cela fait, Hénoch ressemble aux êtres célestes et il n'a plus la moindre crainte. Puis le Seigneur appelle le plus sage des archanges, Vretil (nom corrompu, à lire peut-être Uriel), celui qui met par écrit les actions de l'Éternel, et il lui ordonne d'extraire les livres de leurs coffres pour les faire lire et les expliquer à Hénoch. Ces livres contiennent tout ce qui regarde le gouvernement du monde et des hommes. Pendant trente jours et trente nuits, Hénoch écrit, sous la dictée de l'archange bibliothécaire, trois cent soixante-six livres. La grande fécondité des faux Hénochs n'a jamais rempli la marge qui lui est ainsi ouverte. Mais l'on pouvait bien penser que les trois cent soixante-six volumesn' étaient pas tous perdus.

III

La première partie du livre se termine sur ces renseignements touchant l'activité littéraire d'Hénoch dans le septième ciel. Lorsque l'archange a fini de dicter, le Seigneur lui-même fait asseoir le patriarche à sa gauche, avec

Gabriel, et commence un long discours où il lui explique l'œuvre de la création (c. XXIV-XXXVI). Dieu n'a pas révélé aux anges les secrets qu'il va dire à Hénoch, et il ne leur a pas enseigné comment ce qui est a été tiré de ce qui n'était pas, et les choses visibles des invisibles (cf. *Hébr.* XI, 3).

Avant qu'il existât rien de visible, Dieu suivait seul sa course parmi les choses invisibles, comme le soleil tient la sienne de l'orient à l'occident et de l'occident à l'orient. Mais le soleil se repose en lui-même, tandis que Dieu ne se reposait pas ; il créait tout et méditait la fondation du monde visible. Hénoch admet ainsi, d'une certaine façon, la création éternelle : ce n'est pas le seul point où sa doctrine rencontre le néoplatonisme et Origène. Dieu commanda (XXV) aux choses visibles de sortir des invisibles et un grand *Adoil* parut, rouge et brillant : « Brise-toi en deux, *Adoil*, pour que ton contenu apparaisse ! » Et une grande lumière en sortit, et, la lumière jaillissant de la lumière, le monde céleste apparut (cf. IV *Esdr.* VI, 40). Dieu se fit un trône et ordonna à la lumière de l'environner. Au-dessus de la lumière, il n'y avait rien. La lumière était le fondement des choses d'en haut. Et Dieu vit que c'était bien (*Gen.* I, 3). *Adoil* est peut-être un mot hébreu plus ou moins altéré (האור « la lumière »). En tout cas, le grand *Adoil* est une espèce d'œuf qui, en éclatant, produit la lumière. Ce n'est pas le chaos de la Genèse, mais plutôt l'œuf du soleil dans la mythologie égyptienne [1].

Puis Dieu jeta dans les profondeurs de l'abîme un second ordre (XXVI) : « Que les choses solides sortent visibles des invisibles ! » Alors parut *Arkhas*, ferme, pesant, tout rouge. « Divise-toi, Arkhas, pour que l'on voie ce que tu produis ! » Le monde inférieur se constitua, sombre et grand, fondement des choses d'en bas. Et Dieu

1. Voir MASPERO, *op. cit.*, I, 87.

vit que c'était bon. Toutefois, il n'y avait encore, dans ce monde inférieur, que les ténèbres. M. Charles pense que le mot *arkhas* pourrait être l'hébreu רקיע « firmament », ce qui est invraisemblable, puisqu'il s'agit du fondement des choses inférieures (voir cependant IV *Esdr.* VI, 41), ou bien ἀρχή, ce qui n'est guère plus admissible, puisque l'on est au second acte de la création. C'est plutôt l'hébreu הארץ « la terre », altéré dans la transcription, et retenu par l'auteur, comme *Adoil*, pour ne pas employer les mots communs. L'emploi symbolique de mots hébreux ne prouverait pas que les Secrets d'Hénoch n'aient pas été composés en grec, bien au contraire. L'*Arkhas* d'Hénoch correspond à peu près au chaos de la Genèse. C'est la matière dont Dieu tire les eaux, en séparant les ténèbres de la lumière, et en mettant les eaux au-dessus des ténèbres, au-dessous de la lumière. Il recouvre les eaux de lumière et fait, en solidifiant les eaux comme le cristal, sept cercles qui sont les cieux matériels. Le même acte créateur produit la séparation des eaux et celle de la lumière et des ténèbres. Telle fut l'œuvre du premier jour (XXVII).

Le second jour (XXVIII), Dieu réunit les eaux inférieures en un seul endroit (*Gen.* I, 9). Avec les vagues desséchées et solidifiées, il fit de grandes pierres, et avec les pierres la substance aride qui est proprement la terre (cf. II *Pier.* III, 5). Au milieu de la terre est l'abîme, sans doute la source souterraine de l'Océan et des fleuves. Ce même jour, Dieu assigne à la mer les limites qu'elle ne doit pas franchir et consolide le firmament au-dessus des eaux (*Gen.* I, 6-7).

La création des esprits célestes est rapportée au second jour (XXIX) et rattachée d'une façon étrange à la création matérielle. Les eaux solidifiées sont plus dures que la pierre, et non seulement la lumière les pénètre, mais elles contiennent le feu. Il semble même que l'auteur y

rattache la foudre, à qui l'œil de Dieu communique son éclat en regardant la pierre cristalline. Toujours est-il que le feu est dans l'eau, et l'eau dans le feu ; que l'eau est pierre ; que, de la pierre, Dieu tire un feu puissant, et de ce feu tous les ordres des esprits célestes, qui ont des armes de feu et des vêtements de flamme. Commentaire singulier du Psaume CIV (vulg. CIII), v. 4 :

> Il prend pour messagers les vents,
> Pour serviteurs la flamme ardente.

Hénoch a interprété le passage en un sens qui lui est attribué aussi dans l'Épître aux Hébreux (I, 7) :

> Il a fait que ses anges fussent des esprits
> Et ses serviteurs une flamme ardente.

Seulement Hénoch ne voit pas dans la flamme une désignation métaphorique de l'esprit. Le feu est la nature même des anges.

Or, il se trouva parmi les archanges un esprit qui, ayant détourné de l'obéissance les anges dont il était le chef, conçut une idée impossible : il voulait mettre son trône au-dessus des nuées et égaler Dieu en puissance. C'est l'application au démon des paroles orgueilleuses qui sont prêtées, dans Isaïe (XIV, 14), au roi de Babylone. L'archange rebelle fut précipité des hauteurs avec ses anges, et il vole continuellement dans les airs au-dessus de l'abîme. Cet archange, dont on n'indique pas ici le nom, ne peut être que Satanail. On sait que saint Paul (*Éph.* II, 2) appelle le démon « prince de la puissance de l'air », c'est-à-dire des esprits qui ont leur séjour dans l'atmosphère.

M. Charles, s'autorisant de la tradition juive et chrétienne qui attribue au premier jour la création des anges, pense qu'il y a eu, en cet endroit du livre, une transposi-

tion. On doit remarquer cependant le parallélisme qui existe entre la création des anges et celle de la terre, comme si c'étaient deux œuvres connexes. De plus, si l'on transporte la création des anges au premier jour, les anges rebelles se trouveront voltiger dans l'air au-dessus de l'abîme avant que l'abîme existe.

Le troisième jour (xxx, 1), Dieu fait croître les végétaux sur la terre (*Gen.* I, 11-12) et plante le paradis (*Gen.* II, 8-9). Il s'agit ici du paradis terrestre. Le livre des Jubilés (II, 7) apocryphe composé en hébreu vers le commencement de l'ère chrétienne, met aussi au troisième jour la plantation du jardin d'Éden.

Le quatrième jour (xxx, 2-6), Dieu place de grands luminaires (*Gen.* I, 15-18) dans les sphères des cieux : dans la plus haute sphère, Saturne ; dans la seconde (en descendant), Vénus ; dans la troisième, Mars ; dans la quatrième, le Soleil ; dans la cinquième, Jupiter ; dans la sixième, Mercure ; dans la septième, la lune. Les étoiles plus petites sont pour l'ornement de l'atmosphère inférieure. Ainsi la conception des sept cieux est en rapport avec les sept planètes. Dieu règle le cours du soleil d'après les signes du zodiaque ; il règle pareillement celui de la lune et des autres astres.

Hénoch fait créer, le cinquième jour (xxx, 7), tous les animaux : poissons, oiseaux, reptiles, quadrupèdes. Il ne réserve pour le sixième jour que la création de l'homme (xxx, 8-9). Dieu ordonne à sa sagesse de faire l'homme. Cette façon de comprendre le pluriel : « Faisons l'homme à notre image » (*Gen.* I, 26), prélude à l'interprétation trinitaire, si fortement enracinée dans la tradition chrétienne. L'homme est formé de sept substances : sa chair vient de la terre ; son sang vient de la rosée ; ses yeux, du soleil ; ses os, des pierres ; sa pensée, de la vitesse des anges et des nuages ; ses veines (M. Charles conjecture, avec quelque vraisemblance, qu'il faut mettre les ongles

à la place des veines) et ses cheveux, de l'herbe des champs; son esprit, de l'esprit de Dieu et du vent. M. Charles cite (p. 40) divers passages de Philon qui ont quelque ressemblance avec cette analyse du composé humain. Mais Philon est surtout préoccupé de retrouver dans l'homme les quatre éléments du monde : l'eau, l'air, la terre et le feu. Hénoch ne paraît pas en avoir souci. Aux sept éléments constitutifs de l'homme répondent sept propriétés : l'ouïe au corps (?) ; la vue aux yeux; l'odorat à la perception (?), le toucher aux veines, le goût au sang (?), la résistance aux os et la douceur (la subtilité ?), à la pensée. Il est évident que le texte a souffert en cet endroit, mais peut-être pas autant que le croit M. Charles. L'auteur a essayé de rattacher comme il pouvait les sept facultés de l'homme aux sept éléments qu'il avait indiqués plus haut; il n'a sans doute pas désigné fort exactement les organes des cinq sens. On doit d'autant moins s'autoriser de Philon pour mettre à la place des deux dernières qualités le don de la parole et la puissance génératrice, que les pierres et l'esprit ont été clairement signalés comme éléments de l'humanité. Peut-être vaut-il mieux attribuer tout simplement l'ouïe à la chair ou au corps, comme le texte l'indique, l'odorat au souffle ou à l'esprit, le toucher aux ongles, si on met les ongles à la place des veines. Les sept propriétés se trouvent ainsi en correspondance avec les sept éléments.

C'est une œuvre délicate que l'homme, avec sa double nature spirituelle et matérielle (XXVIII, 10-16). Cette double nature explique et sa mort et sa vie, et tout ce qu'il est. On peut dire que l'homme est une petite œuvre dans une grande (l'univers ?), et une grande œuvre dans une petite (l'homme lui-même, microcosme). Il fut placé sur la terre comme un second ange. Dieu lui donna sa sagesse, avec un nom pris des quatre parties du monde. On a vu plus haut cette bizarre étymologie du mot Adam.

Dieu lui donna encore la liberté et lui montra deux chemins : celui de la lumière et celui des ténèbres, le bien et le mal. Le Créateur voulait savoir si l'homme l'aimerait ou non. Il connaissait la nature de l'homme, mais l'homme lui-même ne la connaissait pas. Cette ignorance fit son malheur, car de là vint qu'il pécha ; et Dieu lui infligea, comme punition du péché, la mort (cf. *Eccli.* xxv, 24; *Sag.* II, 23-24). Ainsi la conception du péché est toute platonicienne. Les âmes ont été créées de toute éternité, avant la création du monde (XXIII, 5). Si l'homme pèche, c'est parce que l'âme dans le corps n'a pas la connaissance parfaite des choses ni de l'homme lui-même.

Dieu fit la femme d'une côte prise à l'homme pendant son sommeil (XXX, 17 ; XXXI), et c'est par la femme que la mort entra dans le monde (*Eccli.* xxv, 24, *supr. cit.*). Adam était sur la terre, dans le jardin d'Éden, à l'orient; il devait suivre la loi du Seigneur et garder ses instructions. Les cieux étaient ouverts au-dessus du jardin, de telle sorte qu'Adam pouvait entendre les chants des anges, et que la lumière des cieux se répandait incessamment sur le paradis. Le diable voulut déranger l'ordre établi par Dieu, parce qu'il voyait que tout, sur la terre, était soumis à l'homme (*Sag.* II, 24, *supr. cit.*). Le diable est le mauvais esprit des régions inférieures : il est devenu Satan après qu'il eut quitté les cieux. Auparavant, il s'appelait Satanail, et bien qu'il eût changé de nature, il conservait l'intelligence du bien et du mal. Hénoch paraît supposer que le serpent de la Genèse était la forme naturelle de Satan depuis qu'il avait cessé d'être Satanail. Satanail doit être un mot composé de *Satan* et du nom divin *el*. La suppression du nom divin est en rapport avec la chute de l'archange. Il y a là un jeu de mots fait sur l'hébreu et une sorte de mythe étymologique dont l'origine est purement juive. Mais le mythe a pu être conçu bien avant d'être recueilli par le faux Hénoch. Celui-ci ne fait que le rappe-

ler et ne l'explique pas, comme il a expliqué le nom d'Adam. Peut-être n'a-t-il pas donné cette explication, supposé qu'il fût en état de la donner, parce qu'elle eût été assez difficile à rendre en grec.

Satan trompa Ève, mais il ne toucha pas Adam. Dieu maudit Satan à cause de son ignorance ; il ne maudit pas ceux qu'il avait bénis, l'homme, la terre, les autres créatures, mais le mauvais fruit de l'homme et ses œuvres (XXXII) : « Tu es terre, lui dit-il, et tu retourneras à la terre d'où je t'ai pris. Je ne te détruirai pas, mais je te renverrai là d'où je t'ai tiré. Je pourrai te prendre lors de ma seconde visite. » Un seul manuscrit ajoute qu'Adam avait passé cinq heures et demie en paradis. Le second avènement de Dieu est le jour du jugement, dont parle aussi le livre de la Sagesse (III,18 ; IV, 15 ; V, 1 et suiv.). Le premier a été la descente de Dieu sur la terre pour bénir Adam ainsi que toutes les autres créatures. Car Dieu a béni toute sa création, visible et invisible. Il a béni aussi le septième jour, le sabbat, parce que, ce jour-là, il s'est reposé de ses travaux. Puis il a établi le huitième jour (XXXIII, 1-4) pour être le premier à partir de la semaine de création, mais de telle sorte que cette nouvelle série de jours comprenne sept jours de mille années, c'est-à-dire que six jours ou six mille ans précèderont le jugement, puis il y aura un jour ou mille ans de repos (cf. *Ap.* XX, 3 et suiv.) ; après quoi viendra un temps où il n'y aura ni computation, ni terme, ni années, ni mois, ni semaines, ni jours, ni heures.

Le discours du Seigneur est terminé. Hénoch va retourner sur la terre avec les deux anges Samuel et Raguel, qui l'ont amené (XXXIII, 5-XXXVI). Il instruira ses enfants de ce qu'il a vu et entendu ; il leur confiera ses écrits pour qu'ils les lisent et connaissent le Créateur. Ils se transmettront ces livres de génération en génération, de nation en nation. Du reste, le grand capitaine Michaël

veillera sur les écrits d'Hénoch et sur ceux d'Adam, d'Énos, de Caïnan, de Malaléel et de Iared. Dieu ne les redemandera que dans les derniers temps, — ingénieuse façon d'expliquer aux contemporains de l'auteur pourquoi on a été si longtemps avant de connaître l'existence de ces livres, — et, provisoirement, les anges Ariukh et Pariuk veilleront à ce qu'ils ne soient point détruits dans le déluge qui doit venir sur la terre. Hénoch restera trente jours dans sa maison pour régler ses affaires et donner ses instructions à ses enfants. Au bout des trente jours, Dieu enverra ses anges pour le ramener au ciel.

IV

Les anges déposent Hénoch sur son lit, près duquel Methusélah se tenait en permanence, attendant le retour de son père (XXXVIII). On convoque toute la famille, et le patriarche lui adresse la parole au nom du Seigneur (XXXIX et suiv.). Il a vu la face de Dieu, pareille à un fer rouge qui lance des étincelles; il a vu les yeux de Dieu, brillants comme un rayon de soleil et terrifiant les regards humains; il a vu la droite de Dieu, qui embrasse les cieux; il a vu la forme immense et harmonieuse de Dieu, qui est infini; il a entendu la parole de Dieu, semblable à un tonnerre qui fait trembler les nuées. Hénoch est éloquent, mais un peu anthropomorphite. Il raconte à ses enfants tout ce qu'il a mis dans ses livres, et signale principalement une description du monde, du cours des astres, des phénomènes atmosphériques, qui doit être celle qu'on trouve dans l'Hénoch éthiopien (c. LXXII-LXXXII; c. LIX-LX).

Il dit avoir mesuré la hauteur du septième ciel et la profondeur de l'enfer. Il a même copié le jugement de chaque homme sur le registre de l'Éternel, mais il s'abstient de citations. Il a vu ses ancêtres avec Adam et Ève

dans l'enfer (XLI), et il a été touché de leurs souffrances. On ne dit pas comment cette rencontre a pu s'opérer, Hénoch n'ayant visité que les cieux. La comparaison de l'Hénoch éthiopien ne résout pas la difficulté, parce que, dans ce livre, le séjour des morts n'est point souterrain. L'auteur des Secrets se conforme à l'ancienne conception juive du *Schéol* et il met, au moins provisoirement, les défunts dans les profondeurs de la terre. Il paraît cependant faire allusion aux voyages que, d'après le livre éthiopien, Hénoch a entrepris, sous la conduite des anges, aux extrémités du ciel et de la terre. On peut croire qu'il interprète librement ou veut mettre au point et compléter les indications de son devancier. Quoi qu'il en soit, il ne place pas ses ancêtres dans le séjour des bienheureux. Hénoch a vu ceux qui tiennent les clefs et qui gardent les portes de l'enfer (XLII, 1-2). Ils sont pareils à de grands serpents, et leurs visages ressemblent à des lampes éteintes; leurs yeux sont ardents, leurs dents aiguës; ils sont nus à la ceinture. Devant ces geôliers redoutables, Hénoch s'est permis de dire : « Je voudrais ne vous avoir jamais vus, et qu'aucun de ma race ne fût venu à vous! Faut-il, pour avoir un peu péché en cette vie, souffrir toujours dans l'éternité? »

A l'orient, il a visité l'Éden, qui est ouvert sur le troisième ciel et fermé du côté de ce monde (XLII, 2-5). Comprenne qui pourra; mais l'auteur concilie en cette manière sa conception du paradis céleste avec l'idée plus ancienne du paradis terrestre. Des anges de flamme, qui chantent des cantiques de triomphe, gardent les portes de l'orient par où passeront Adam et les patriarches, à l'époque du dernier avènement. Dieu les enverra chercher pour les introduire en paradis. Le cadre est ainsi tout préparé pour la descente du Christ aux enfers. Mais il est bien évident que le faux Hénoch n'est pas chrétien et qu'il n'a même aucune préoccupation messianique. A la fin du

monde, Dieu viendra pour le jugement. Les âmes des justes entreront dans le paradis : il n'est pas question de Messie. Les patriarches qui souffrent dans l'enfer se trouvent, en réalité, dans une sorte de purgatoire jusqu'au moment de leur délivrance. L'idée de la résurrection, comme complément de l'immortalité bienheureuse, ne se rencontre pas dans les Secrets d'Hénoch. Mais ce qu'il dit de l'huile d'immortalité laisse supposer qu'il ne considère pas les bienheureux comme de purs esprits.

Heureux (XLII, 6-14), conclut le patriarche, ceux qui craignent le nom du Seigneur et qui lui apportent régulièrement leurs offrandes; ceux qui rendent des jugements équitables; ceux qui donnent des vêtements aux indigents, du pain aux affamés; ceux qui soutiennent la veuve, l'orphelin, et l'opprimé! Hénoch a beaucoup de ces béatitudes qui rappellent assez, pour le ton, même quelquefois pour les pensées, mais non pour l'inspiration, certains discours des Évangiles et les parties morales des Épîtres apostoliques.

Le discours s'allonge en une sorte de sermon où l'analyse psychologique et l'observation des mœurs se mêlent à l'exhortation. On ne peut s'empêcher de sourire en lisant cette recommandation (XLVII, 2) : « Il s'est fait beaucoup de livres depuis le commencement du monde, et il s'en fera jusqu'à la fin; mais il n'y en a pas comme les miens pour vous faire connaître les choses. » Et afin de montrer l'excellence de ses livres, le bon patriarche décrit encore une fois la puissance du Créateur et le cours du soleil. Puis il défend à ses enfants de jurer par n'importe quel serment, soit par le ciel, soit par la terre, soit par toute autre créature de Dieu (XLIX). L'idée se retrouve dans Philon, et les termes mêmes dans l'Évangile (*Matth.* V, 33-36). Il faut laisser à Dieu la vengeance et ouvrir largement ses mains aux pauvres. Il est bon de prier le Seigneur trois fois le jour dans son temple. Heureux l'homme

qui loue Dieu de tout son cœur! Maudit l'homme qui calomnie son frère! Il ne faut pas dire (LIII) : « Notre père est devant Dieu, intercédant pour que nos péchés soient pardonnés. » Car nul homme ne peut en secourir un autre qui a péché. M. Charles voit dans cette remarque la négation absolue du pouvoir d'intercession que le judaïsme contemporain de l'auteur attribuait certainement aux saints. Mais, comme Hénoch n'explique pas sa doctrine, il est fort possible qu'on ne doive pas l'interpréter avec trop de rigueur, et qu'il faille lui attribuer une portée morale plutôt que dogmatique (cf. IV *Esdr.* VII, 102-105).

Hénoch ayant annoncé qu'il va bientôt retourner au ciel, son fils Methusélah le prie de prendre quelque nourriture, afin de bénir ensuite les siens avant son départ (cf. *Gen.* XXVII, 4). Mais Hénoch n'a plus besoin de nourriture depuis que Dieu l'a fait oindre de l'huile de gloire (LVI). Il est prêt à bénir ses fils, leurs familles et les anciens du peuple. En leur présence, il fait un nouveau discours (LVIII-LXIII) où il rappelle que Dieu a créé l'homme maître de la terre et de tous les animaux. Mais le Seigneur ne jugera aucune âme de bête par rapport à l'homme; il jugera l'âme de l'homme par rapport aux âmes des bêtes dans le monde à venir. Aucune des âmes que Dieu a faites ne doit périr avant le grand jugement, et l'âme de la bête déposera contre l'homme qui l'aura mal soignée. On ne saurait dire si ce respect de l'homme pour l'animal se rattache à un principe philosophique ou aux croyances religieuses de l'Égypte ; peut-être doit-on l'expliquer à la fois par l'une et l'autre influence. Il est permis et louable d'offrir en sacrifice des animaux purs ; mais c'est un crime de tuer, en l'étouffant, une bête qu'on doit manger (cf. *Act.* XV, 29). Les conseils succèdent aux conseils. Faisons toutes choses en leur temps : il n'y a pas de place après la mort pour le repentir.

Cependant le bruit se répandait que le Seigneur appe-

lait Hénoch auprès de lui, et l'on venait de tous côtés, pour lui dire adieu, dans l'endroit appelé *Achuzan* (?), où il se trouvait. Il y avait bien là deux mille personnes, et les anciens demandaient sa bénédiction pour le peuple. « L'historien de la création visible et invisible » prononce encore une instruction (LXV-LXVI) : Écoutez, mes enfants, Dieu a fait toutes choses. Il a créé l'homme à son image ; il lui a donné des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, un cœur pour comprendre, une raison pour délibérer. Il a fait le monde pour l'homme, partageant les temps en années, les années en mois, les mois en jours, sept par sept, les jours en heures et même les heures en minutes, de façon que l'on pût compter tout cela et mesurer le temps que l'on vit... Mais il faut garder les commandements, parce que la création marche vers le terme que Dieu lui a fixé. Alors tout homme comparaîtra pour le grand jugement devant le Seigneur. Puis il n'y aura plus de temps, ni d'années, ni de mois, ni de jours, ni d'heures. Il n'y aura qu'une éternité où tous les justes seront réunis pour vivre toujours heureux dans un paradis incorruptible. A la fin, Hénoch renvoie, encore une fois, pour plus ample information, ses auditeurs à ses livres.

Dès qu'il a terminé son discours, des ténèbres se répandent sur la terre (LXVII). Les anges l'enlèvent promptement dans les cieux. Puis les ténèbres disparaissent, et les gens, qui n'ont pas compris comment il avait été enlevé, s'en retournent chez eux en glorifiant Dieu. Cependant Methusélah construit un autel au lieu dit Achuzan, qui est sans doute l'emplacement même du temple de Jérusalem. On immole des victimes et l'on se réjouit trois jours durant. Hénoch avait trois cent soixante-cinq ans juste. Il fut ravi au ciel le sixième jour du mois de sivan, qui était le jour anniversaire de sa naissance.

Ainsi finissent les Secrets d'Hénoch. Si ce n'est pas tout à fait le meilleur livre du monde, ce n'est pas non plus le moins curieux ni le moins instructif.

V

La légende de Melkisédek est loin de présenter le même intérêt.

Celui qui l'a inventée ou rédigée l'a rattachée directement aux Secrets d'Hénoch. Le troisième jour de la fête dont on vient de parler, Methusalam (Mathusalem, Methusélah) et le peuple demandent à Dieu de leur susciter un prêtre. Tout le monde passe la nuit près de l'autel, et Dieu apparaît à Methusalam endormi, afin de le désigner lui-même pour le sacerdoce. Dès que la chose est connue, on revêt Methusalam d'habits magnifiques et on lui met sur la tête une couronne brillante. On amène des victimes. A la prière de Methusalam, l'autel tremble, un couteau en sort et vient se mettre dans la main du sacrificateur. La volonté du Seigneur est manifeste.

Au bout de dix ans, Methusalam, près de mourir, reçoit de Dieu l'ordre de transmettre le sacerdoce à son petit-fils Nir, fils de Lamek et frère cadet de Noé. Il préviendra Nir des grands désordres qui vont se produire sur la terre et qui amèneront le déluge. Methusalam obéit, installe son successeur, se met en prières devant l'autel et rend le dernier soupir.

Les hommes furent sages pendant deux cent deux ans; puis ils devinrent impies et injustes. Nir comprit que c'était la fin. Cependant sa femme Sopanima, qui était stérile et très âgée, et avec laquelle il n'avait point eu commerce depuis les deux siècles qu'il exerçait le sacerdoce, devint enceinte le jour de sa mort, c'est-à-dire probablement le jour où elle aurait dû mourir et où elle est censée avoir quitté le monde. L'auteur se met l'esprit à la torture et cherche des inventions compliquées pour que l'enfant qui va naître se trouve n'avoir ni père ni

mère (*Hébr.* VII, 3). Sopanima se cache pendant neuf mois. Au bout de deux cent quatre-vingt-dix jours, Nir se souvient d'elle et la rappelle près de lui, ayant à lui parler. Ici l'histoire devient presque bouffonne. Nir, voyant l'état de sa femme, lui fait de grands reproches. Sopanima essaye de s'expliquer. Nir ne veut pas l'entendre. Elle tombe à ses pieds et meurt. « Je ne l'ai pourtant pas frappée », dit Nir. Il ferme sa porte et va trouver Noé pour lui conter l'affaire. « Que cela ne te chagrine pas, lui dit Noé. Nous l'enterrerons sans bruit, et nul ne saura notre déshonneur. » Les deux frères mettent Sopanima sur le lit, la couvrent de vêtements noirs; puis, enfermant dans la maison le cadavre tout prêt pour l'enterrement, ils vont creuser la fosse.

Quand ils revinrent, un charmant enfant se tenait assis sur le lit, à droite de la morte. On lui aurait donné trois ans, car il parlait et louait Dieu. Les deux frères le contemplaient avec effroi. O merveille! il avait sur la poitrine le sceau du sacerdoce! Nir et Noé comprirent le dessein de Dieu. Ils s'empressèrent de laver l'enfant, lui mirent une robe sacerdotale et lui donnèrent du pain bénit qu'il mangea de bon cœur. Ils l'appelèrent Melkisédek. Nir et Noé ôtèrent à la pauvre Sopanima ses habits noirs et la revêtirent d'une fort belle robe; ils lui bâtirent même une église (! un beau mausolée?), et Melkisédek assista aux funérailles.

Sur le conseil de Noé, Nir cacha Melkisédek, de peur que les hommes méchants qu'il y avait en ce temps-là ne le tuassent. Il ne laissait pas d'être fort inquiet sur son avenir; mais le Seigneur lui apparut en songe et le rassura. Bientôt le chef de l'armée céleste, Michaël, viendrait prendre l'enfant pour le transporter dans le paradis d'Éden, où Adam avait passé sept ans, ayant les cieux ouverts au-dessus de lui, avant son péché. Le vieillard est tout heureux de penser que Melkisédek sera plus

grand que les douze prêtres qui ont exercé le sacerdoce depuis Seth jusqu'à lui, Nir, et il annonce, pour la fin des temps, le grand pontife, le Verbe de Dieu. Melkisédek sera prêtre et roi en Achuzan, c'est-à-dire au milieu de la terre, à l'endroit où Adam fut créé, où Abel fut enterré. Nir nous apprend que le corps d'Abel resta trois ans sans sépulture, jusqu'à ce qu'Adam eût vu un oiseau appelé choucas enterrant son petit.

Melkisédek passe quarante jours sous le toit de Nir. Au bout de ce temps, Michaël apparaît à Nir pendant la nuit et lui demande l'enfant pour l'emmener au paradis d'Éden. Il prédit la rencontre d'Abraham et d'un autre Melkisédek sur la montagne où se sera arrêtée l'arche de Noé. Cette rencontre aura lieu dans dix-sept cents ans, trois mille quatre cent trente-deux ans après la création du monde (chiffres altérés ?). Douze (?) autres prêtres se succèderont « jusqu'à ce que vienne le grand *Igoumen* (ἡγούμενος), c'est-à-dire le Chef ». Michaël prend l'enfant sur ses ailes et l'emporte en paradis. Nir ne le trouve pas le lendemain en se levant. Il meurt le jour même, et les hommes n'ont plus de prêtre.

Le déluge vient ensuite. L'auteur indique les dimensions de l'arche et dit qu'elle fut construite sur le mont Ararat. C'est de là qu'elle est partie pour s'arrêter sur le mont Sion.

Cette légende n'a de remarquable que son étrangeté. Elle a été rédigée par une main chrétienne. Peut-être a-t-elle été mutilée. On ne voit pas la raison d'être du Melkisédek antédiluvien, et l'on est bien tenté de penser que l'histoire entière a été conçue d'abord par des gens qui voyaient dans le roi de Salem une première incarnation du Verbe. Le Melkisédek antédiluvien serait le même que le prêtre-roi de Salem et le grand Igoumen. Saint Épiphane (*Haer.* 55, c. 7) signale une opinion analogue à celle-là comme étant soutenue par

certains catholiques. D'après eux, Melkisédek aurait été le Fils de Dieu apparaissant sous une forme humaine à Abraham. Peut-être a-t-on voulu, dans notre légende, avoir une apparition de Melkisédek avant le déluge, pour que ce personnage mystérieux dominât ainsi toute l'histoire de l'humanité.

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

DE CARMINIBUS

DAMASIANIS ET PSEUDODAMASIANIS

OBSERVATIONES

S. Damasi papae epigrammata, sincerae potius pietatis quam magni ingenii monumenta, proximo anno una cum carminibus Pseudodamasianis « aliisque ad Damasiana inlustranda idoneis » edidit Maximilianus Ihm. Qui quantum praestiterit in pretiosissimis illis christianae antiquitatis reliquiis colligendis et ad fidem sive lapidum sive codicum manu scriptorum recensendis et — in quantum per editionis rationem licebat — explicandis, quaevis libelli eius pagella demonstrat, et viri docti qui de eo iudicium tulerunt non dissimulaverunt. Inprimis autem fuit Ihmio curae, ut locos similes poetarum et priorum et posteriorum diligenter subnotaret, quibus non solum quos imitandos Damasus sibi proposuerit et quibus ipse exemplo fuerit edocemur, sed etiam ad complures versus mutilos supplendos et ad universam eius artem rectius aestimandam adiuvamur.

Sed cum tam vasta moles carminum latinorum aetatem tulerit, ut unius hominis memoria ad omnes similitudines indagandas vix sufficiat, fieri non potuit quin vir doctissimus aliis exiguam saltem observationum messem relinqueret. Et ea quidem quae collecta habebam cum eius editio prodiret — tum ipsum autem « ὁμοιοτήτων colluviem » conscripseram ad carmina epigraphica a Buechelero edita (cf. *annal. gymn. Baw.*, vol. XXXI (1895) p. 529 sqq.) —, statim in censura Damasi Ihmiani (Andreseni, Draheimi,

Harderi *act. philol.*, vol. XII [1895] col. 789 sqq. inserta) publici iuris feci, quae postea iterata poetarum lectione enotavi, hic cum viris doctis quibus poesis latinae et literarum christianarum historia cordi est, communicare iuvat. Non possum autem non praemonere, me minime Manitiano quodam ardore incensum certae imitationis vestigia ubique quaesivisse, quamquam ne hic quidem operam meam plane infructuosam fuisse existimo (cf. calcem meae commentationis), sed contentum fore, si quae Ioannes Baptista de Rossi vir immortalis memoriae de artissima necessitudine inter carmina christiana in lapidibus et in codicibus scripta intercedente luculenter exposuit (in proleg. ad inscript. christ. vol. II part. I) novis exemplis probavero et denuo quasi digito demonstravero quanta tenacitate membra quaedam ac frusta dactylica inde a Lucretio usque ad medii aevi poetas quasi per manus tradita iisdem versus sedibus inhaeserint.

Dam. carm. I, 3 « dulcia mella » in clausula hexametri = Nemes., *eclog.* I, 76.

I, 4 « penetralia cordis » in cl. hex. = *Carm. de provid. div.* 916 (Migne, *Patrol. lat.*, LI, 637 C). Aldhelm.[1] *de laud. virg.*, *Patrol.* LXXXIX, 266 D. Vualtheri Spirensis *Vita et passio S. Christophori* (ed. Harster, Monach. 1878) IV, 142.

I, 5 « Christo servire parati ». « Christo servire » eadem versus sede Paulin. Nol., *carm.* XVI, 20. cum cl. « servire parati » cf. Lucan., I, 351 « servire paratae ». Iuvenal., XII, 106 «servire paratum». Prudent., *Hamartig.*, 465 « servire paratos ». Dracont., *de deo*, III, 243 (238) « servire paratus ». Coripp., *laud. Just.*, praef. 6 « servire parata ».

1. Valde dolendum est, in Aldhelmi carminum editione Migneana versuum numeros non esse adiectos.

1, 6 « cognoscere debes » in cl. hex. cf. Paulin. Nol., *carm.* XX, 288 « cognoscere debent ». Ovid. *ex Pont.*, I, vii, 19, « ignoscere debes ».

1, 7 « multis de fratribus unum » cf. Eugen. Tolet., *opusc.*, p. II, c. 77, 1 (*Patrol.* LXXXVII, 397 D) « multis de cordibus unum ». — clausula « de fratribus unum » iam legitur apud Ovidium (*metam.* III, 118) ; cf. eiusdem *heroid.* XIV, 1 (73) « de tot modo fratribus uni (unus) » et Stat., *Theb.*, IX, 292 « geminisque e fratribus unum ».

1, 17 « celebrare triumphos » in cl. hex. = Aldhelm., *de laud. virg.*, *Patrol.* LXXXIX, 254 C. cf. Vualth. Spir., V. et P. Christoph., IV, 19 « celebrare triumphum ».

2, 1 « praecepta secutus » in cl. hex. = Coripp., *Joh.*, I, 300.

2, 5 « pia foedera-- » in cl. hex. = Aldhelm., *aenigm.*, XII, 3 (*Patrol.* LXXXIX, 197 C).

2, 6 « post tenebras verum meruit cognoscere lumen (Paulus) ». cf. Aldhelm., *vers. in hon. apost.*, 15 (*Patrol.* LXXXIX, 298 A) « post tenebras claram coepisti cernere lucem » (Paulus). Arator., *act. apost.* I, 551 « aeternam meruit cognoscere lucem ».

2, 9 « Christi praecepta secutus ». cf. « Columban., *carm.* I (ad Hunald.) 22 (*Patrol.* LXXX, 285 B). « Christi praecepta sequendo ».

2, 11 « mira fides rerum » in initio hex. = Solini *epitome metr.* 11 (Mommsen, *Solin.*, p. LIII ed. alt.).

2, 13 « penetralia Christi » in cl. hex. = Paulin. Nol., *epist.*, XXXII, 12 p. 287, 22 H.

2, 14 « tertia lux caeli tenuit paradisus euntem ». cf. Gregorii Magni *reg. past.* II c. 5 « hinc est namque quod Paulus in paradisum ducitur caelique tertii secreta rimatur », quem locum cum Damasi versu comparare non alienum est, quod et Damasus et Gregorius in unum coniunxerunt, quae S. Paulus in epistulae alterius ad Corinthios cap. ix versibus 2. et 4. enarrat. Cum hemi-

stichio « tenuit paradisus euntem » cf. Agii *epiced. Hathumodae* v. 227 sq. (*Poet. lat. aev. Carol.* III, p. 337) « quos plasmatos paradisus sublimes tenuit ».

2, 16 « gentibus ac populis » in in. hex. cf. Paulin. Nol., c. XXVII, 212. Dracont. *de deo*, II, 649 (644) « gentibus et populis ». Stat., *Theb.*, VIII, 314 « urbibus ac populis ».

2, 23 « possent quo vincere mortem ». cf. II, 2 « posset qui temnere mundum ». *Carm. epigr.*, 483, 3 Buecheler « potuit quem vincere nemo ». Venant. Fort, II, xiv, 9 « poterant qui vincere ferro ». Eugen. Tolet., *opusc.*, I, 1, 19 (*Patrol.* LXXXVII, 359 C) « possim quo vincere mundum ». Horat., *epist.*, II, ii, 133 « posset qui ignoscere servis » (aliter *serm.* I, vii, 6 « qui posset vincere regem » ; cf. Lucret., IV, 479 « quod possit vincere falsa » Coripp., *Just.*, II, 73). Tibull., I, vii, 3 « posset qui fundere gentes ». — cl. « vincere mortem » etiam Statius (*silv.*, III, 1, 172) et Claudius Marius Victor (*prec.* 95 ; *Poet. christ. min.*, vol. I, p. 362) usi sunt. cf. Paulin. Nol., c. IX, 57 « evincere mortem ».

2, 24 « dignus amore dei vivit per saecla magister ». Cum primo hemistichio cf. Val. Flacc., *Argon.*, VIII, 29 « dignus amore deae ». *Anthol. lat.*, 253, 44 R² « dignus amore locus ». cl. « per saecla magister » redit apud Aldhelmum (*laud. virg.*, *Patrol.*, LXXXIX, 267 A). cf. Priscian., *perieg.*, 185. *Elog. Boetii* 1, 5 (Boet., *Consol.* ed. Peiper p. xxxv). Heiric., *Vita S. German.* VI, 297 (*Poet. lat. aev. Carol.* III, p. 508) « per saecula vivit ». *Carm. de S. Quintino* 109 (Harster, *IX vitae sanctorum metricae* Lips. 1887 p. 55) « per saecula vivunt ». *Passio S. Arnulfi* 997 (Harster l. l. p. 122) « per saecula vivens ».

2, 26 « volui monstrare triumphos ». Imitatus est Aldhelmus, *laud. virg.*, 271 D. « voluit monstrare triumphos ». cf. *Vita S. Erasmi*, 73 (Harster, l. l. p. 22) « monstrare triumphum ».

3, 4 « gloria vitae » in cl. hex. ante Juvencum (cf. eiusdem III, 530), quem Ihm laudat, hanc clausulam usurpavit Silius, *Pun.*, XIII, 664. cf. etiam Alcim. Avit., *carm.*, II, 26. VI, 134. 499.

4, 4 « persolvere poenas » in cl. hex. = *Passio SS. Petri et Pauli*, 315 (Harster l. l. p. 11).

4, 7 « scrutatus viscera-- » = Vualth. Spir., V. et *P. S. Christoph.*, V, 154.

5*, 3[1] « ianua caeli est » in cl. hex. cf. Marcus Cassin., *de S. Bened.*, 27 (*Patrol.*, LXXX, 184 C). *Passio SS. Petr. et Paul.*, 31 (Harster p. 2) « ianua caeli ». Lucret., V, 373 « ianua caelo ».

7, 2 « contempto principe mundi ». cf. Prudent., *Hamartig.*, 150 « contempto principe vitae ». « principe mundi » in cl. hex. Prosp., *epigr.*, CI, 13 (*Patrol.*, LI, 530 A). « principe mundus » Coripp., *laud. Anast.*, 33. *laud. Just.*, II, 419.

7, 3 « confessus Christum » in in. hex. = Venant. Fort., II, xii, 4. *Passio SS. Petr. et Paul.*, 330 (Harster p. 12).

7, 4 « o vere pretiosa fides ». cf. Paulin Petric., *Vit. Mart.*, I, 107 « o vere pretiosa clamis ». II, 637 « o vere pretiosa tuae (dignatio pacis). Heiric., *Vita S. German.*, VI, 115 (*Poet. lat. aev. Carol.*, III, p. 504) « o semper robusta fides ». « pretiosa fides » eadem versus sede Arator, *act. apost.*, II, 739. *Carm. de S. Lucia*, 13 (Harster p. 127).

7, 7 « sanctorum limina-- » = Aldhelm., *laud. virg.*, 271 C.

8, 1 « militiae nomen dederant ». cf. Commod., *instr.*, II, xii, 1 « militiae nomen cum dederis ».

9, 2 « vivere qui praestat morientia semina

1. « Asterisco notavi epigrammata partis prioris (1-62) de quorum origine Damasiana parum constat » (Ihm, p. lii).

terrae[1] ». cf. Vualth. Spir., *Vita Christoph.*, II, 218 sq. « o qui frugiferae morientia semina terrae vivificas ». cl. « semina terrae » legitur etiam apud poetam Moreti (70 ; « terrae » casu dat.), Tibullum (I vii, 31 ; dat.), Manilium (I 861 ; gen. IV 826 ; nom.), Columellam (X 140 ; dat.), Avienum (*Arat.*, 1381 ; dat.), Ausonium (praef. 4, 1 p. 4 P. ; dat.), poetam ignotum (*Anthol. lat.*, 395, 45 ; dat.), Cyprianum Gallum (*Gen.*, 324 ; dat.). cf. Cic., *Arat.*, 41 (Baehrens, *Poet. lat. min.*, I, p. 9). Dracont., *de deo*, I, 315 « semina terris ». Ovid., *remed. am.*, 173 « semina terra ». Flav. Merobaud., *paneg. rell.*, VIII, 149 p. 16 B. « semine terrae ».

9, 3 « solvere qui potuit letalia vincula mortis ». cf. *Carm. Centul.*, LXXXVIII, 3 (*Poet. Carol.* III, p. 329) « solvere qui studuit gratis loetalia vincla ». cl. « vincula mortis » etiam Paulinus Nolanus (c. XXII, 66 ; XXXI, 221) et Aldhelmus (*laud. virg.*, 247 A ; 272 C) usi sunt.

9, 4 « tertia lumina -- » = Avien., *Arat.*, 1396..

9,6 « post cineres » in in. hex. = Commod., *instr.*, I, xxvii, 10.

11, 2 « - ⌣ *am*]*ore dei* » in in. hex. fortasse supplendum « dives amore dei » ex Venantii Fortunati c. VIII, viii, 5 « dives amore dei vitasti praemia mundi ».

11, 7 « reddit honorem » in cl. hex. = Marc. Cassin., *de S. Bened.*, 57 (*Patrol.*, LXXX, 186 A). cf. Ovid., *metam.*, XIII, 272 « reddat honorem ».

12, 1 « turba piorum » in cl. hex. = Eugen. Tolet., *opusc.*, p., I, 7, 1 (*Patrol.*, LXXXVII, 361 A).

12, 5 « altaria Christi » in cl. hex. = Venant. Fort. I xv, 77 ; III, xxv, 3.

12, 7 « quos Graecia misit » in cl. hex. = Manil., I,

1. Cf. Gelasii I. papae dict. adv. Pelag. haer. 80 (*Coll. Avell.*, p. 432, 8 G.) « resurgent ergo homines vivificati post mortem, qui utique prius morientibus et postmodum vivificandis seminibus conparati sunt » (scil. a S. Paulo, *epist. ad Cor.*, I, 15, 36 sqq.)

769. cf. Parthen., 8 (Baehrens, *Fragm. poet. Rom.*, p. 420) « Graecia misit ».

12, 9 « quis mage virgineum placuit retinere pudorem ». cf. Dracont., *carm. min.*, X, 454 sq. « virginitas si casta placet, retinere pudorem si libet. » Dracontio Damasi carmina nota fuisse, Michael Amend (*Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus*, Würzburg 1894, p. 8 sqq.) in quem Ihm iusto acerbius invectus est (in Woelfflini archiv. vol. IX p. 474 sq.), mihi demonstrasse videtur. « virgineum-pudorem » iisdem versus sedibus Mart. Cap., IX, 903 p. 337, 15 E. Aldhelm., *laud. virg.*, 251 D. cf. Heiric., *Vit. Germ.*, IV, 430 (*Poet. Carol.*, III, p. 485).

12, 11 « cineres ... piorum ». cf. Arator, *act. apost.*, I, 13 « cineresque piorum ».

13, 1 « tempore quo gladius secuit pia viscera matris ». in. « tempore quo » *carm. epigr.*, 261, 3. Catull., LXVIII, 15, Horat., *serm.*, II, v, 62. Prop. V, ii, 21 ; V, x, 7. Val. Flacc., *Argon.*, II, 82. Sil., *Pun.*, III, 101. Cypr. Gall., *Num.*, 380. Parthen., 1 (Baehrens, *Fragm. poet. Rom.*, p. 420). Aldhelm., *de aris B. M.*, 8, 25 (*Patrol.*, LXXXIX, 294 D.). Beda, *Vita S. Cuthberti*, c. 28 (*Patrol.*, XCIV, 588 A). titul. saec. VIII. 11, 15 (*Poet. Carol.*, I, p. 102). « pia viscera » eadem versus sede Paulin. Nol., c. VI, 106. Paulin. Petric., *Vit. Mart.*, III, 33 ; 136. *Passio S. Arnulfi* 348 (Harster p. 98). *Carm. de S. Lucia*, 99 (Harster p. 130).

13, 2 « caelestia iussa ⏑ – – » = *Carm. adv. Marcion.*, III, 268.

18, 6 « extemplo pariter pulsi feritate tyranni ». cf. Paulin. Petric., *Vit. Mart.*, V, 490 « hic saevos vincens dira feritate tyrannos. » *Carm. de provid. div.*, 750 (*Patrol.*, LI, 633 D) « distaret saeva inmitis feritate tyranni ».

18, 7 « servaret foedera pacis ». cf. *Aldhelm.*, *laud. virg.*, 250 A « servavit foedera – – » ; *ibid.*, 272 B « servan-

tem foedere-- ». cl. « foedera pacis » Lucret., V, 1153. Lucan., IV, 205 ; 365. Sil., II, 700. Paulin. Pell., *eucharist.*, 381. Corrip., *laud. Just.*, III, 305. Aldhelm., *aenigm.*, IX, 6 (197 A). *laud. virg.*, 252 B ; 265 C. *de octo princ. vit.*, 284 B. *Passio S. Arnulfi*, 288 (Harster p. 96).

19, 7 « cura laboris » in cl. hex. = Lucan., VII, 209. Orient., *commonit.*, I, 213. Paulin. Pell., eucharist., 233. - « cura laborum » Mart., I, cxi, 1. Cypr. Gall., *Exod.*, 246. Heiric., *Vit. Germ.*, V, 361 (*Poet. Carol.*, III, p. 407). « cura labori » Stat., *Theb.*, V, 273. Claud. Mar. Vict., *prec.*, 113 (*Poet. christ. min.*, I, p. 363). « cura laborem » *Culex*, 394. « cura labores » Claud. Mar. Vict., *Aleth.*, II, 205.

20*, 1 « indole priscus » in cl. hex. cf. Gratt. *cyneg.*, 323 « virtutisque indole priscae ».

20, 2 « legis praecepta secutus » = Eugen. Tolet., *opusc.*, p. II, 61, 1 (*Patrol.*, LXXXVII, 395 C). cf. Coripp. *laud. Just.*, II, 344 « legum praecepta tenete ». *Carm. adv. Marcion.* III, 257 « legis mandata secutum ».

23, 5 « aetherias petiere domos regnaque piorum. » Cum toto versu cf. *Aetna*, 646 » sed purae (ex coniectura Hauptii) cessere domus et rura piorum », cum primo hemistichio Sil. VI, 253 « aetherias adiere domos », cum clausula Prosp., *de ingrat.*, 181 (*Patrol.*, LI, 106 B) « regumque piorum ».

23, 6 « Romanae gloria plebis. » cf. Coripp., *Ioh.* VII, 146 « Romani gloria regni ». cl. « gloria plebis » Juvenc., I, 207.

26, 1 « hic habitasse ⏑ - » in in. hex. cf. exordium Venant. Fort., IV, I, 17 « hic habitare ⏑ - ».

27, 3 « vincere quod potuit » in in. hex. cf. exordium Commod., *instr.*, II, ix, 1 ; x, 11 « vincere qui poterit ».

27, 9 « nocte soporifera turbant insomnia mentem ». Cum exordio cf. Venant. Fort., *append.*, xv, 1 p. 284 L. « nocte salutifera » (« quarta soporiferae... nocti » Stat., Theb., X, 326). cum altero hemistichio Sil., XVII, 159 « tur-

babant somnia mentem ». Coripp., *Ioh.*, II, 453 « animos insomnia turbant ». cl. « insomnia mentem » Sil, X, 357. « vexant insomnia -- » Ovid., *trist.*, III, viii, 27.

27, 11 « omnia praestat » in cl. hex. = Lucret., III, 214. Apoll. Sidon., *carm.*, VII 211.

29, 5 « cognoscere posset » in cl. hex. = Ovid. *metam.*, XI, 724. cf. Lucret., II, 462. III, 117. IV, 640; 747. V, 285. VI, 113. Cic., *Arat.*, 347 (Baehrens *Poet. lat. min.*, I, p. 22). Ovid., *metam.*, XII, 620. XV, 660. Lydia 80 (Ribbeck, *Append. Verg.*, p. 101 [2]) « cognoscere possis ». Ovid., *metam.*, XI, 570 « cognoscere posses ». ibid. II, 161 « cognoscere possent ». Horat., *epist.*, I xvi, 29 « agnoscere possis ».

29, 8 « vestra pietate ⏑ -.- . » cf. *Laudes Dom.* 88 Brandes « vestrae pietatis ⏑ -- ».

31, 4 « habitare beatos » in cl. hex. = Aldhelm., *fragm. de die iudic.*, 300 A.

32, 1 « verbera carnifices flammas tormenta catenas ». « carnifices » (ita codex Laureshamensis) esse legendum, non « carnificis », monui in adnotatiuncula musei Rhenani vol. LI inserenda collato Lucretii versu « verbera carnifices robur pix lammina taedae » (III 1015). cf. *Wochenschr. f. klass. Philol.*, 1895 col. 792 et Ennodii hymni in S. Euphemiam (*carm.*, I, 17) v. 15 sq. (p. 254 V.) « flammas flagellum *carnifices* rotas, cui crux sequenda est, non metuit nimis ». Varia cruciatuum genera ἀσυνδέτως enumerantur etiam a Venantio Fortunato c. II, xii, 3 « carcere caede fame vinclis site frigore flammis ». cf. quae attuli in *annal. gymn. Bavar.* vol. XXXI, p. 545 (ad carm. epigr., 584, 1),

32, 3 « haec Damasus cumulat supplex altaria donis ». cf. *Carm. adv. pagan.*, 116 sq. « coniunx altaria supplex dum cumulat donis ».

33*, 1 « quaesita labore » in cl. hex. cf. *Pauli et Petri carm.* XXV, 3 (*Poet. Carol.*, I, p. 60) « adquisita labore ».

33, 4 « meliora secutus » in cl. hex. = Hilar., *Maccab.*, 120 (Cypr. Gall. p. 244 Peiper). cf. Coripp., *laud. Just.*, II, 404 « meliora sequantur ».

33, 13 « transcendit episcopus annos ». cf. *Carm. de provid. div.*, 702 (*Patrol.*, LI, 633 A) « transcendet Nestoris annos ». *Anthol. lat.*, 421, 31 (Baehrens, *Poet. lat. min.*, IV, p. 357) « transcendere congruat annos ». cum cl. « episcopus annos » cf. *carm. epigr.* 705, 8 « episcopus annum ». Beda, *Vita Cuthberti*, c. 22 (*Patrol.*, XCIV, 587 A) « episcopus anno ».

35, 3 « hic etiam paries iusto... » Quae Franciscus de Buecheler supplevit « distinguit honore », commendantur carm. de laud. Dom. v. 92 Br. « et quisquis natum *iusto* veneratur *honore* ».

37, 8 « probat omnia Christus » in cl. hex. cf. Apoll. Sidon., *carm.*, XVII, 19 « dabit omnia Christus ». cl. « omnia Christus » saepe utebantur poetae christiani e. gr. Commod., *apol.*, 532. Paulin. Nol., *c.* XV, 188. XIX, 643. XXV, 187. Venant. Fort., *Vit. Mart.*, II, 140. Agius, *epiced. Hathumod.*, 333 (*Poet. Carol.*, III, p. 379). Heiric., *Vit. Germ.*, II, 247 (*Poet. Carol.*, III, p. 459). *Passio S. Arnulfi* 495. 902 (Harster p. 103. 120).

42, 5 « martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos ». cf. Val. Flacc., *Argon.*, I, 685 « - et ⏑ ⏑ miseris dictat pia vota sacerdos ». cl. « vota sacerdos » bis usurpavit Ovidius (*metam.*, VII, 593. Ibis, 97).

44, 1 « pia membra ⏑ – – » = *Carm. adv. Marcion.*, III, 13. Beda, *Vita Cuthb.*, c. 34. 39 (*Patrol.*, XCIV, 590 B. 592 D.).

46, 3 « nomenque genusque » in cl. hex. = Manil., III, 95.

46, 11 « solvere vota » in in. hex. = *Consol. ad. Liv.*, 21 (Baehrens, *Poet. lat. min.*, I, p. 104).

47, 4 « sanguine quod proprio Christi meruere coronas ». cum exordio cf. *Carm. de provid. div.*, 948

(*Patrol.*, LI, 638 B). « sanguine quos proprio ». titul. s. VIII, I, 8, 7 (*Poet. Carol.*, I, p. 105) « sanguine me proprio ». *Carm. Centul.*, CXL, 27 (*Poet. Carol.*, III, p. 352) « sanguine de proprio », cum clausula Ovid., *hal.*, 68 « meruere coronam », *Carm. adv. Marcion.*, III, 200 « propriam meruere coronam ».

47, 5 « reddere vota » in cl. hex. = Paulin. Nol., *carm.*, XXVI, 385. cf. *Carm. Centul.*, LXVII, 3. CLXII, 3 (*Poet. Carol.*, III, p. 319. 363) « reddere votum ».

49, 1 « aggere montis » in cl. hex. = Sil., IV, 740. Avien., *perieg.*, 926.

49, 4 « sanguine purpureo » in in. hex. = Aldhelm., *laud. virg.*, 261 C. 279 A. *de octo princ. vit.*, 286 A.

49, 6 « ille coronam » in cl. hex. = Ovid., *fast.*, II, 105. Heiric., *Vit. Germ.*, II, 216 (*Poet. Carol.*, III, p. 458). cf. Prudent., *Dittoch.*, 168 « iste coronam ».

52, 2 « sanguine mutasti patriam ». cf. Propert. III, xxx, 31 « Tyndaris externo patriam mutavit amore ».

52, 3 « sancto pro nomine passus ». cf. *Carm. adv. Marcion.*, III, 241 « poenas pro nomine passi » (« pro nomine passa » ib. 245). IV, 104 « domini pro nomine passos ». IV, 139 « animas pro nomine passas ». Heiric., *Vit. Germ.*, IV, 7 (*Poet. Carol.*, III, p. 476). « Christi pro nomine passus ». *Carm. de S. Lucia*, 79 (Harster p. 129) « pro Christi nomine passam ». — Prudent., *perist.*, VIII, 3 « domini pro nomine caesi ». — Prudent., *Psychom.*, 775. Aldhelm, *de basil.* 9 (289 A). *Carm. Centul.*, LXXX, 15 (*Poet. Carol.*, III, p. 324) « Christi pro nomine -- ». infra ad 58, 2.

53, 1 « quid loquar aut sileam? prohibet dolor ipse fateri ». cf. Ovid., *metam.*, IX, 328 sq. « fata mea referam? quamquam lacrimaeque dolorque impediunt prohibentque loqui ». Cum exordio cf. etiam Ovid., *metam.*, IX, 147 « conquerar an sileam? » ex *Pont.*, IV. iii, 1. « conquerar an taceam? »

53, 8 « aetheriam... lucem ». cf. Sil., XIII, 854 « aetheriam in lucem ».

53, 9 « praestat cunctis solatia fletus ». cf. Venant. Fort., VI, viii, 37 « praestans solatia -- ». Coripp., *Ioh.*, V, 500 « solatia praestat » (cl.). VII, 100 « solatia praesta » (cl.). Venant. Fort., VII, iv, 29 « solatia praestent » (cl.). — cl. « solatia fletus » legitur in *Iliad. lat.* v. 18 « fletus » casu accus.).

55, 1 « nova tecta ⏑ -- » in cl. hex. = Ovid. *fast.*, I, 541. *Carm. de S. Lucia*, 579 (Harster p. 145).

57, 4 « sedis apostolicae voluit concedere honorem ». exordium « sedis apostolicae » redit apud Arator. *epist. ad Parthen.*, 98 (*Patrol.*, LXVIII, 252 B). cum cl. cf. *Anthol. lat.* 548, 3 (Baehrens, *Poet. lat. min.*, IV, p. 442) « concedit honoris ».

58*, 1 « hanc aram » in in. hex. = *Carm. epigr.*, 261, 2.

58, 2 « martyrium Christi pariter pro nomine passi ». cf. *Carm. Centul.*, XLI, 3 (*Poet. Carol.*, III, p. 313) « fieret ut Christi monachus pro nomine pauper ».

61, 1 « corpore mente animo pariterque et nomine Felix ». cf. Venant. Fort. III, viii, 50 « perpetuo Felix nomine mente fide ». Claud., *bell. Gildon.*, 421 « meritusque vocabula Felix ». Ennod., *carm.* II, xcv, 1 p. 172 V. « nomine proposito meritis certamine Victor ».

Pseudodam. 65, 2 « sublimis in arce » in cl. hex. = Prudent., *Hamartig.*, 111. Paulin. Petric., *Vit. Mart.*, VI, 229.

66, 4 « credere fas est » in cl. hex. = Manil., IV, 896. Commod., *apol.*, 712. Luxor., *aenigm.*, 297 (*Anthol. lat.* I, p. 244 R [2]). Arator., *act. apost.*, I, 926. cf. *ann. gymn. Bavar.*, vol. XXXI, p. 535 (ad carm. epigr., 371, 8).

67, 1. « spes via vita salus ratio sapentia lumen » (de Christo). cf. Vualth. Spir., *Vit. Christoph.*, III, 96 « qui (Christus) via spes virtus sapientia vita triumphus ».

68, 3 « consortia regni » in cl. hex. = ALDHELM., *laud. virg.*, 252 C.

68, 10 « auctorem paritura suum ». cf. DRACONT., *de deo*, I, 4 « auctorem laudare suum ». II, 209 (206) « auctorem confessa suum ».

68, 17 « ut nos subriperes » in in. hex. cf. exordium VENANT. FORT., V, VI, 25 « ut nos eriperet ».

68, 17 sq. « mortemque fugares morte tua ». Simili acumine PAULIN. NOL., c. XXXI, 177 « mortem moriendo subegi ». PROSPER., *de ingrat.*, 883 (*Patrol.*, LI, 141 A) « nequidquam Christus mortem moriendo piaret » (cf. OVID., *metam.*, VIII, 483 « mors morte pianda est »). PROSP., *epigr.*, 65, 8 (518 A) « et letum leto vinceret innocuo ». ENNOD. *carm.*, I, VI, 27 p. 6 V. « qui mortem propriae superavit munere mortis ». cf. OSEAE *prophet.*, XIII, 14 « ero mors tua, o mors ».

68, 18 « aetherias evectus in auras ». cf. OVID., *metam.*, XIV, 127 « aerias meritis evectus ad auras » (XV, 512 « erectus in auras » cl.). SIL., XVII, 272 « aetherias remeavit ad auras ».

69, 4 « verbique in semina fusum ». cf. HEIRIC., *Vit. Germ.*, II, 225 (*Poet. Carol.* III, p. 458) « verbi dum semina mittit ».

69, 12 « lubricus error » in cl. hex. cf. VERG., *Aen.*, VII, 353. AVIEN., *perieg.*, 172 « lubricus errat ».

69, 20 « corpora functa ⏑ – – » = OVID., *fast.*, II, 565.

69, 26 « contagia terris » in cl. hex. cf. STAT., *Achill.*, I, 227 « contagia terrae ».

72, 3 « divino fonte lavacrum » cf. PROSP., *epigr.*, 89, 1 (*Patrol.*, LI, 525 B) « divino fonte renascens ». cum cl. cf. PROSP., *de ingrat.*, 158 (*Patrol.*, LI, 105 B). ALDHELM., *de aris B. M.*, 9, 11 (295 B) « fonte lavacri ».

76ª, 2 « munera laudis » in cl. hex. cf. CORIPP., *Ioh.*, VI, 27 « munere laudis » (*laud. Iust.*, IV, 155 « munere laudes »).

77, 8 « sanguine fuso » in cl. hex. = Lucan., VI, 310. Stat., *Theb.*, II, 77. Commod., *instr.*, II, vii, 14. *apol.*, 176. 952. Aldhelm, *laud. virg.*, 270 C. *de octoprinc. vit.*, 286 C. *Vita S. Verenae*, 7 (Harster p. 15). *Passio S. Arnulfi*, 965 (Harster p. 121).

78, 5 « caelestibus armis » in cl. hex. = *Paul. et Petr. carm.* XXV, 11 (*Poet. Carol.*, I, p. 60). Heiric., *Vit. Germ.*, III, 470 (*Poet. Carol.*, III, p. 472).

81, 4 « munera supplex » in cl. hex. = Verg., *Georg.*, IV, 534. Val. Flacc., *Argon.*, VII, 446. *Anthol. lat.* 378, 11.

82, 4 « sedis a[postolicae] » in cl. pent. = Hincmar., *carm.*, VII, ii, 10; 46; 110 (*Poet. Carol.*, III, p. 417. 418, 419).

83, 11 « martyris aula » in cl. hex. cf. Paulin. Nol., *carm.*, XXI, 663 « martyris aulas ».

83, 14 « peregit opus » in cl. pent. = Venant. Fort., II, viii, 24 (« egit opus » Propert., IV, iv, 8).

84, 2 « devota mente ⏑ -- » = Eugen. Tolet., *monost.*, 35 (*Patrol.*, LXXXVII, 388 D), Aldhelm., *laud. virg.*, 241 A; 242 D; 261 C; 267 C; 274 A; *de octo vit. princ.*, 283 B. Beda, *Vit. Cuthb.*, c. 20 (*Patrol.*, XCIV, 585 B). Bertharius *de S. Bened.*, 169 (*Poet. Carol.* III, p. 397). cf. *ann. gymn. Bavar.*, XXXI, p. 532 (ad carm. epigr., 301, 2).

84, 13 « per saecula longa ⏑ -- » = Ovid., *metam.*, IV, 67.

85, 3 « semper caelestia-- » = *Anthol. lat.* 92, 3.

86[b], 7 « de nomine signat » in cl. hex. = Cypr. Gall., *Gen.*, 845. cf. *Carm. epigr.*, 600, 5. Versus de ventis, 11 (Baehrens, *Poet. lat. min.*, V, p. 384) « nomine signat ». *Aetna*, 533 « nomine signant ». Auson., *eclog.*, 7, 28 p. 95 P. « nomine signes ». Versus cuiusd. Scoti de alphab., 57 (Baehrens, *Poet. lat. min.*, V, p. 378) « proprio me nomine signa ». C. Hosius, *Mus. Rhen.* vol. L, (1895) p. 286 adnot. 1.

87, 3 « iure sepulchri » in cl. hex. cf. Alcuin., *carm.*, CXXIII, 19. *Carm. Var.*, IX (2) 17 (*Poet. Carol.* I, p. 350. II, p. 656) « iura sepulcri ». Prudent., *perist.*, IV, 176 « iure sepulchri » (in metro lyrico).

91, 5 « praemia Christi » in cl. hex. = Venant. Fort., *Vit. Mart.*, II, 215.

92, 1 « -- apostolicae sedis » = Thiofr. Epternac., *Vita Willibrordi metr.* (ed. Rossberg, Lips. 1883) I, 401.

92, 8 « conscia Christi » in cl. hex. cf. *Vita S. Agnetis*, 404 « conscia Christo » (Harster p. 50).

93, 5 « felicia tempora-- » = Venant. Fort., VI, ii, VII, xiv, 39.

96, 1 « mira[bi]le fact[um] » in cl. hex. = Ovid., *metam.*, V, 258. *Anthol. lat.*, 284, 2. *Passio S. Arnulfi*, 1049 (Harster p. 124).

98, 6 « praemia digna » in cl. hex. cf. *ann. gymn. Bavar.*, l. l., p. 553 (ad carm. epigr., 858, 6).

99, 6 « alma fides » in cl. pent. = titul. Gallic., 9, 20 (Alcimus Avit., p. 187 Peip.). *Anthol. lat.*, 91[a], 2. Venant. Fort., II, ix, 34. IX, i, 146; xiv, 12. X, xiv, 2. *append.* II, 38. Eugen. Tolet., *opusc.*, p. II, 89, 4 (*Patrol.*, LXXXVII, 400 C). cf. Ennod., *carm.* II, xx, 8 p. 135 V. « alma fide ».

101, 5 « veteris contagia vitae » = Aldhelm. *laud. virg.*, 274 A.

101, 7 « terrena relinquit » in cl. hex. cf. titul. Gallic. 11, 33 (Alcim. Avit., p. 189 P.) « terrena reliquit ». Venant. Fort. III, xi, 5 « terrena relinquis ». — Stat., *Theb.*, X, 934 « terrena relinquunt (membra) ».

103, 9 « clarissima coniunx » in cl. hex. cf. *Anthol. lat.* 209. 7. *Vita S. Cassiani*, 409 (Harster p. 79) « castissima coniunx ». *ann. gymn. Bavar.* l. l., p. 543 (ad carm. epigr., 542, 4).

106, 1 « antistes domini » in in. hex. = *Carm. epigr.*, 688, 1. Venant. Fort. VIII, xiii, 1.

107, 7 « gaudia matris » in cl. hex. cf. Stat. *Theb.*, I, 229 « gaudia matrum » . VI, 156 « gaudia matri ».

107, 10 « astra petunt » in cl. pent. cf. titul. saec. VIII, 6, 2 (*Poet. Carol.* I, p. 109) « astra petit ».

Elucet ni fallor ex eis quae congessi poetis quos Damasus imitatus est (cf. Ihm, p. viii adn. 2) Lucretium (cf. supra ad 32, 1), poetis qui Damasiana (et Pseudodamasiana) in suum usum converterunt Dracontium (cf. ad 12, 9), Aratorem (cf. ad 2, 6), Eugenium Toletanum (cf. ad 20*, 2), Aldhelmum (cf. ad 1, 17; 2, 6; 2, 24; 2, 26; 101, 5), Vualtherum Spirensem (cf. ad 9, 2) esse adnumerandos[1].

Monachii. Carolus WEYMAN.

1. Addendum : Pseudodam. 63, 1 « dulci modulamine -- » = Coripp., *laud. Just*, II, 360.

LES COLONS DE L'ÉGLISE ROMAINE

AU VIe SIÈCLE

ÉTUDE D'UNE LETTRE DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

Le premier livre du Registre de saint Grégoire le Grand contient, sous forme de lettre adressée au sous-diacre Pierre, recteur du patrimoine de l'Église romaine en Sicile, une sorte de rescrit qui règle diverses questions relatives à l'administration des domaines de l'Église [1]. Il y est beaucoup parlé des paysans qui vivent sur les terres de l'Église romaine et de leurs rapports avec le propriétaire, représenté par ses divers agents. Aussi tous ceux qui se sont occupés de la condition des personnes et des terres dans les derniers temps de l'Empire romain ou dans les premiers siècles du moyen âge ont abordé l'étude de ce document [2]. Mais, comme saint Grégoire n'a pas entendu faire un exposé complet des conditions économiques du patrimoine de Sicile, et qu'il s'est borné à donner certaines règles ou à réformer certains abus en des matières dont les moindres détails étaient connus de son correspondant, l'interprétation de sa lettre offre bien des difficultés. Et, comme chacun se croit autorisé à supposer, dans l'imparfaite transcription du IXe siècle à laquelle nous

1. *Gregori I papæ Registrum epistolarum*, édit. Ewald, lib. I, ep. 42.

2. C'est, selon la pittoresque expression de M. Mommsen, une de ces questions qu'on peut aborder soit en descendant le cours de l'histoire antique, soit en remontant le cours de l'histoire du moyen âge, et il y a quelque chance pour qu'en creusant le tunnel de chaque côté, on finisse par établir une communication directe entre les temps antiques et ceux qui ont suivi.

devons la tradition des Registres de saint Grégoire, les fautes qui cadrent le mieux avec ses théories ou ses hypothèses, chaque interprétation emporte avec elle les corrections qui la rendent vraisemblable ou certaine[1].

Aborder l'étude de cette lettre, c'est donc aborder un terrain dangereux; on y rencontre, outre les difficultés inhérentes au texte lui-même, les interprétations divergentes données par des hommes tels que Savigny[2], Fustel de Coulanges[3] ou Mommsen[4]. Nous essayerons cependant, en écartant tout esprit de système, et en nous tenant le plus près possible de la lettre elle-même, de démêler les questions qui se posent et d'y donner la réponse indiquée, croyons-nous, par saint Grégoire lui-même.

On sait ce qu'il faut entendre par le « Patrimoine de Sicile ». C'était l'ensemble des terres possédées, à titre privé, par l'Église romaine dans la grande île. A la tête de l'administration locale, un sous-diacre de l'Église de Rome, avec le titre de Recteur du patrimoine, représentait le pape, à qui incombait la gestion de tout le temporel de son Église et qui députait ainsi dans chaque province un de ses fonctionnaires pour le suppléer[5]. Au

1. Les derniers éditeurs du Registre ont dû, pour établir leur texte, se faire à eux-mêmes une théorie; M. Hartmann, à qui nous devons la seconde partie de la précieuse édition donnée par les *Monumenta Germaniæ*, n'aurait pas toujours proposé dans la première partie le texte auquel s'est arrêté Paul Ewald, et cela parce que, sur le point qui nous occupe, leurs théories étaient en contradiction. — C'est d'ailleurs d'après l'édition Ewald-Hartmann que nous ferons toutes nos citations.

2. *Ueber den römischen Colonat*, dans *Vermischte Schriften*, t. II, p. 1-54.

3. *Le Colonat romain*, dans *Problèmes d'histoire*, particulièrement p. 145-151.

4. *Die Bewirthschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I*, dans *Zeitschrift für Social- und Wirthschaftsgeschichte*, 1893, p. 43-60.

5. « Ubi nos præsentes esse non possumus, nostra per eum cui præcipimus repræsentatur auctoritas, quamobrem Petro subdiacono infra provinciam Siciliam vices nostras commisimus. » (lib. I, ep. 1).

temps de saint Grégoire, les recteurs des patrimoines n'avaient pas grande initiative, et, à propos des moindres choses, ils en référaient au pape. Celui-ci, d'ailleurs, n'avait pas besoin d'être sollicité : il surveillait lui-même de très près toute l'administration des patrimoines, s'inquiétant à la fois d'augmenter le revenu de ses terres et d'améliorer le sort des hommes qui les cultivaient.

Un fait frappe tout d'abord dans la lettre qui nous occupe : c'est l'étroite dépendance où sont, à l'égard de l'Église, les *rustici* qui vivent sur ses terres. Ils semblent être à la merci du propriétaire, car c'est de lui seul qu'ils peuvent attendre justice : si on les exploite, c'est à lui qu'il appartient de connaître de leurs griefs et d'y faire droit. Heureux quand c'est à saint Grégoire qu'ils ont affaire!

Que sont exactement ces *rustici Ecclesiæ*? Faut-il entendre sous ce nom tous les habitants du domaine ou quelques-uns seulement? Est-ce un terme générique désignant tous ceux qui vivent sur les terres de l'Église? est-ce une catégorie spéciale à laquelle appartiennent quelques-uns d'entre eux?

Je note que, dans un passage de la lettre de saint Grégoire, ce mot s'oppose au mot *conductor*[1]; d'où je conclus que, lorsque le pape parle des *rustici*, ce qu'il en dit ne s'applique pas aux *conductores* : les *rustici* et les *conductores* ne sont donc pas identiques.

Au contraire, lorsque le pape a parlé des charges qui pèsent sur les *rustici* et qu'il s'est élevé contre l'abus, fréquent en divers lieux, d'exiger des *rustici* plus qu'ils ne doivent, il conclut tout son développement sur la matière en disant : *Super justa ergo pondera præter*

1. « Pervenit ad nos quod de nuptiis rusticorum immoderata commoda percipiantur... Quod nuptiale commodum nullatenus volumus in nostra ratione redigi, vel utilitati conductorum proficere. » (lib. I, ep. 48, éd. Ewald, p. 65, l. 1-6).

excepta et vilicilia nihil aliud volumus a colonis ecclesiæ exigi[1], d'où il résulte que ceux qu'il appelait plus haut *rustici* sont les mêmes que ceux qu'il traite ici de *coloni*.

Rustici et *coloni* sont donc une même classe d'hommes; les *conductores* sont autre chose.

Ceci posé, nous pouvons entrer dans l'examen de la lettre de saint Grégoire, en la suivant phrase par phrase.

Le pape traite d'abord des *rustici* ou *coloni*. Il a appris, dit-il, que les *rustici ecclesiæ* étaient très maltraités dans les achats de blé qu'on était tenu de leur faire, car, lorsque la récolte était bonne (ce qui rendait l'acquisition des denrées plus facile et leur écoulement moins aisé), on cessait de leur acheter la quantité de blé convenue. Cet *on* désigne évidemment l'administration patrimoniale, car saint Grégoire est en mesure d'*ordonner* aussitôt que l'on continue à acheter aux *rustici ecclesiæ* la même quantité de blé, dans les bonnes années comme dans les mauvaises, en se réglant pour le payement sur le cours officiel du marché[2]. Il ajoute que les risques du transport étaient souvent laissés à la charge des *rustici*, ce qu'il proscrit absolument[3]. Tout au plus tolère-t-il[4] l'usage

1. *Ibid.*, p. 64, l. 7-8.

2. « Cognovimus rusticos ecclesiæ vehementer in frumentorum pretiis gravari, ita ut instituta summa eis in comparatione abundantiæ tempore non servetur, et volumus, ut juxta pretia publica omni tempore, sive minus sive amplius frumenta nascantur, in eis mensura comparationis teneatur. » (p. 62, l. 1-4). — C'est par opposition à cette prestation des paysans de l'Église que saint Grégoire écrit au même recteur, quelques mois plus tard : « Quinquaginta vero auri libris nova frumenta ab extraneis compara. » (lib. I, ep. 70, p. 90, l. 3).

C'était là une sorte de *frumentum emptum*, qui évoque le souvenir (nous sommes en Sicile) de très anciens usages.

3. « Frumenta autem quæ naufragio pereunt per omnia volumus reputari. » (p. 62, l. 4-5).

4. « Valde autem injustum et iniquum esse perspeximus, ut a rusticis ecclesiæ de sextariaticis aliquid accipiatur, et ad majorem modium dare compellantur, quam in horreis ecclesiæ infertur. » (l. 6-9). — Je modifie ici le texte donné par Ewald, qui porte, à tort selon moi, *ut ad majorem modium*.

qui s'est introduit d'exiger des paysans de l'Église, sous le nom de *sextariaticum*, deux setiers en sus de chaque boisseau, ce qui porte le boisseau à 18 setiers (au lieu de 16 qui est le chiffre normal), mais il défend d'aller au-delà, et d'augmenter abitrairement la capacité du boisseau[1] : l'abus, d'ailleurs ne profitait qu'aux intermédiaires et pas un setier de plus n'entrait dans les greniers de l'Église[2].

Nous passons ensuite à un autre genre de vexation dont les *rustici* étaient victimes. Quand on percevait leurs redevances, on comptait 73 sous et demi à la livre d'or, tandis que légalement elle n'en comprenait que 72. Cet abus, le pape le réprouve et veut l'abolir. Pourtant, comme il y a là un usage déjà ancien, qui finit par constituer presque un droit, Grégoire dispose qu'on évaluera ce que produisait cette majoration de la livre, et qu'on y joindra le produit de diverses autres menues charges qu'on exigeait des *rustici* en sus du compte; cela fait, on ajoutera pareille somme au chiffre de la *pension*, c'est-à-dire de la rente qu'ils doivent à l'Église, et ainsi tout ce qu'on tirait jusque-là de chaque *rusticus* par des moyens détournés figurera officiellement dans le chiffre même de sa redevance[3]. Et, pour que l'abus de ces charges ne puisse

1. « Unde præsenti admonitione præcipimus, ut plus quam decem et octo sextariorum modium nunquam a rusticis ecclesiæ frumenta debeant accipi. » (l. 9-10). — On voit par une autre lettre (lib. XIII, ep. 37) quelle était l'énormité de l'abus ; on se servait parfois de boisseaux qui contenaient jusqu'à 25 setiers : « modium ad quem coloni ecclesiæ frumenta dare compellebantur vigintiquinque sextariorum inveneris. » (t. II, p. 400, l. 22).

Le mot *coloni*, substitué au mot *rustici* dans cette seconde lettre, indique assez que, dans la lettre qui nous occupe, ce sont bien les colons que saint Grégoire désigne sous le nom de *rustici*.

2. « Ad majorem modium dare compellantur quam in horreis ecclesiæ infertur. » (l. 8-9).

3. « Cognovimus etiam in aliquibus massis ecclesiæ exactionem valde injustissimam fieri, ita ut libram septuagenam ternam semis quod dici nefas est exigantur *per conductores* et adhuc neque hoc suf-

reparaître, pour que le pape ne se trouve pas avoir purement et simplement augmenté la quotité des pensions sans avoir diminué pour cela les surcharges, Grégoire ordonne que dorénavant les quittances seront ainsi libellées, qu'elles contiendront le chiffre de la redevance due par un chacun et proscriront toute espèce de supplément en ces matières. Et, comme le recteur lui-même tirait quelque profit personnel de ces droits accessoires, le pape décide qu'il en toucherait l'équivalent sur le principal de la rente[1].

ficit, sed insuper aliquid ex usu jam multorum annorum exigi dicuntur. Quam rem omnino detestamur et amputari de patrimonio funditus volumus. Sed tua experientia sive in hoc quod per libram amplius, sive in aliis minutis oneribus et quod ultra rationis æquitatem a rusticis accipitur, penset et omnia in summam pensionis redigat, ut prout vires rusticorum portant pensionem integram et pensantem libram septuagenam binam persolvant, et neque siliquas extra libras neque libram majorem neque onera supra libram majorem exigi debeant, sed per estimationem tuam prout virtus sufficit in summam pensionis crescat et sic turpis exactio nequaquam fiat. » (p. 62, l. 13-14; p. 63, l. 1-9).

J'ai adopté ici la correction proposée par Savigny, qui introduit la préposition *per* avant le mot *conductores*. Ewald a purement et simplement supprimé le mot *conductores*, ce dont M. Mommsen le blâme. Mais Ewald a bien compris que si on laisse subsister le mot *conductores* comme sujet du verbe *exigantur*, il en résulte dans tout le développement une confusion constante entre le mot *rusticus* et le mot *conductor*, ce qui est contraire à la distinction si nette faite quelques lignes plus loin par saint Grégoire lui-même (p. 65, l. 1-5) entre les *rustici* et les *conductores*.

Quand on examine d'ensemble la lettre qui nous occupe, il est facile de voir que dans la première partie (p. 62, 63, 64), ce sont les exactions commises au détriment des *rustici* ou *coloni* que le pape entreprend de supprimer. Il s'occupe ensuite (à partir de la page 65) des injustices commises à l'égard des *conductores*. Il n'y a donc, ce semble, que deux partis à prendre : le parti radical suivi par Ewald, qui consiste à supprimer le mot *conductores*, et le parti de la correction, proposé par Savigny. C'est au second que j'ai cru devoir me ranger.

1. « Ne vero post obitum meum hæc ipsa onera quæ super pensum inlata subtrahimus et in capite pensionis fecimus crescere, iterum in quolibet addantur et inveniatur et summa pensionis augeri et onera adjectionis insuper rustici solvere compellantur, volumus ut securitatis

Avant tout[1], concluait le pape, il faut veiller à ce qu'on ne se serve pas de faux poids pour peser les *pensions* des *rustici*; puis, une fois l'exactitude des poids et mesures bien établie, il ne faut rien demander aux colons de l'Église, en dehors de la quotité dont ils sont redevables, hormis toutefois les *excepta*[2] et les *vilicilia*[3], que saint Grégoire ne proscrit pas.

Outre leur redevance à l'Église, les colons doivent à l'État un impôt, qu'on appelle *burdatio*. On sait que l'impôt foncier se percevait sous l'Empire en trois termes : septembre, janvier et mai[4]. Le premier terme, celui de

libellos de pensionibus facias, quatenus inprimis, dicens, tantam pensionem unumquemque debere persolvere inibi, abjectis siliquis, oneribus, vel granaticis. Quod autem ex his minutiis in usu rectoris accedebat volo, ut hoc ex præsenti jussione nostra ex summa pensionis in usu tuo veniat. » (p. 63, l. 9-14 ; p. 64, l. 1-3).

1. « Ante omnia hoc te volumus sollicite attendere, ne injusta pondera in exigendis pensionibus ponantur. Sed si qua talia invenis, frange et nova et recta constitue... Super justa ergo pondera præter excepta et vilicilia nihil aliud volumus et colonis ecclesiæ exigi. » (p. 64, l. 4.-5, 6-7).

2. Nous avons idée de ce que pouvait être ces *excepta* par une autre lettre de saint Grégoire. Ne voulant pas donner en emphytéose une terre qu'on lui demandait, et désireux pourtant de se montrer libéral envers le solliciteur (un *vir magnificus*), le pape lui concède les *excepta* de ce domaine, *excepta* dont le propriétaire (c'est-à-dire le pape) a, par conséquent, la pleine disposition : il s'agit ici de 20 porcs, 20 brebis et 60 poules (lib. IX, ep. 78, t. II, p. 65). Ce sont donc des prestations en nature que les colons doivent au propriétaire en sus de la pension (Cf. lib. V, ep. 31, p. 312, note 3).

3. Ewald écrit avec raison : « Vilicilia tributum esse videtur, quod forsitan vilico dabatur », et, comme les *conductores* tenaient lieu du *vilicus*, je pense que c'est aux *conductores* que ce droit profitait.

Ce mot n'est employé nulle part ailleurs. Fustel de Coulanges (*Problèmes d'histoire*, p. 148) a pensé qu'il désignait la partie de la redevance que le colon devait payer en argent au propriétaire. Mais on ne voit pas bien, si l'Église ou ses conducteurs sont seuls intéressés au payement de la *burdatio*, pourquoi l'Eglise (p. 64, l. 14-15) ou ses conducteurs (lib. V, ep. 7, p. 289, l. 5-6) feraient eux-mêmes des avances aux colons pour les mettre en mesure d'acquitter leur terme.

4. *Code Théodosien*, XI, I, 15 (voy. note de Godefroy), et CASSIODORE, *Var.*, XI, VII.

septembre, était pour les paysans le plus dur à payer, car, à cette date, ils n'avaient pas encore pu vendre leur récolte. N'ayant pas par devers eux de quoi satisfaire aux exigences du fisc, ils étaient souvent contraints d'emprunter, à des taux usuraires, aux agents de l'administration impériale. Le pape dispose alors que le recteur devra se substituer en cette occasion à ces prêteurs à gages, et verser au Trésor ce que les *rustici* auraient été contraints d'emprunter au dehors ; le recteur récupérera ses avances au fur et à mesure des rentrées opérées par les paysans, sans leur assigner toutefois de terme fixe, de peur que, pressés par le temps, ils ne puissent attendre le moment où l'Église fait ses achats et qu'ils ne se voient obligés de vendre tout de suite à bas prix ce qui leur suffirait plus tard pour satisfaire à leurs obligations envers l'Église, — à laquelle ils sont tenus de vendre une partie de leur récolte, et qui compte sur eux pour remplir ses greniers [1].

Une dernière servitude pesait sur les colons. Ils ne pouvaient se marier sans le consentement du propriétaire ou de son représentant ; aussi devaient-ils, pour se marier, acquitter un droit, qui profitait au conducteur. Saint Grégoire veille à ce que ce droit n'ait rien d'excessif : en aucun cas, il ne devra dépasser un sou d'or [2].

1. « Præterea cognovimus quod prima inlatio burdationis rusticos nostros vehementer angustet, ita ut priusquam labores suos venundare valeant compellantur tributa persolvere. Quæ dum de suo unde dare non habent, ab actionariis publicis mutua accipiunt et gravia commoda pro eodem beneficio persolvant. Ex qua re fit ut dispendiis gravibus coangustentur. Unde præsenti admonitione præcipimus, ut omne, quod mutuum pro eadem causa ab extraneis accipere poterant, a tua experientia in publico detur et a rusticis ecclesiæ paulatim ut habuerint accipiatur, ne dum in tempore coangustantur, quod eis post modum sufficere in inferendum poterat, prius compulsi vendant et horreis minime sufficiant. » (p. 64, l. 9-17).

2. « Pervenit etiam ad nos, quod de nuptiis rusticorum inmoderata commoda percipiantur. De quibus præcipimus, ut omne commodum

Après avoir traité des colons, Grégoire en vient aux *conducteurs*, et ici encore nous allons le suivre.

Les *conducteurs* sont hiérarchiquement supérieurs, dans l'administration du domaine, aux colons ou *rustici*. Cela ne préjuge point leur condition sociale ; qu'ils soient esclaves, affranchis ou ingénus[1], peu importe : la nature de leurs fonctions les élève au-dessus des colons, avec lesquels elle les met directement en rapport. Saint Grégoire parle du cas où un *conducteur* aura extorqué quelque chose à « son » colon[2]. Le mot est tout à fait significatif.

Les *conducteurs* sont chargés de percevoir les redevances que les *rustici* doivent à l'Église[3] et l'impôt qu'ils doivent à l'État ; le pape est obligé de prendre des mesures pour qu'ils ne se montrent pas trop rapaces. Ils habitent d'ailleurs, eux aussi, sur les terres de l'Église[4], et quelques recteurs les considèrent comme si étroitement engagés dans l'administration ecclésiastique que leur héritage doit demeurer acquis à l'Église[5]. Ce qui est sûr, c'est qu'ils donnent caution à l'Église sur leurs biens[6].

nuptiarum unius solidi summam nullatenus excedat. Si qui sunt pauperes etiam minus dare debent, si qui autem divites præfati solidi summam nullatenus transgrediantur. Quod nuptiale commodum nullatenus volumus in nostra ratione redigi, sed utilitati conductorum proficere. » (p. 65, l. 1-6).

1. Cf. lib. I, ep. 42 (p. 68, l. 27), et Jaffé-Kaltenbrunner, *Reg. pontif. Rom.*, n°s 758 et 956.

2. « Cognovimus etiam, quia quotiens conductor aliquid colono suo injuste abstulerit. » (p. 65, l. 19). — Ce texte suffit à prouver qu'il y a des choses que le conducteur est en droit d'exiger de « son » colon.

3. Page 62, l. 13-14 ; p. 63, p. 64, l. 1-8 ; lib. V, ep. 31, p. 312, l. 5. — Cf. lib. XIII, ep. 37 : « ea quæ fraudulenter conductores a rusticis abstulerunt » (t. II, p. 401, l. 2-3).

4. A propos des *conducteurs* qui viennent à mourir, le pape écrit : « De qua re definimus ut parentes morientium qui in possessione ecclesiæ degunt heredes eis accedere debeant. » (p. 65, l. 9).

5. « Cognovimus etiam quod quibusdam conductoribus morientibus parentes sic non permittantur succedere, sed res eorum ad usum ecclesiæ pertrahuntur. » (p. 65, l. 7-8).

6. « Res suas quas in pignore dederat » (p. 66, l. 13-14).

A l'égard de l'État, ils jouent simplement un rôle officieux d'intermédiaires : le fisc ne se considère nullement comme engagé par leur signature. Les reçus délivrés par les *conducteurs* aux colons qui acquittent la *burdatio* entre leurs mains sont sans valeur aux yeux de l'État. Le *conducteur* Théodose étant mort après avoir touché la *burdatio*, sans avoir eu le temps d'en verser le montant dans les caisses publiques, l'État l'exige à nouveau des colons. Et c'est seulement parce que l'actif de la fortune de Théodose dépasse le montant de ce qu'il doit à l'Église que le pape peut prendre à l'égard des colons une mesure réparatrice (à laquelle il n'est d'ailleurs nullement tenu) et leur faire rendre les cinq cent sept sous d'or qu'ils avaient versés pour la *burdatio* entre les mains du conducteur défunt[1].

Ce n'est pas que les *conducteurs* soient des agents de l'administration patrimoniale; ce sont seulement, comme leur nom l'indique, des fermiers qui louent la propriété de l'Église. Ils sont liés par un contrat, *libellus*, qui fixe les conditions du bail et le prix du fermage[2]. Ces baux sont généralement à courts termes, parce que le recteur a intérêt à les renouveler souvent; mais saint Grégoire voudrait en voir augmenter la durée. Le recteur les con-

1. « Cognovimus etiam rusticos burdationem quam jam ab eis exactam Theodosius minime persolverat iterum dedisse, ita ut in duplo exacti sint. Quod ideo factum est, quia ejus substantia ad debitum ecclesiæ sufficiebat. Sed quia per filium nostrum Servum-dei diaconum edocti sumus, quod ex rebus substantiæ ejus possit hoc ipsum damnum sufficienter resarciri, volumus quingentos septem solidos eisdem rusticis sine aliqua inminutione restitui, ne in duplo videantur exacti. » (p. 66, l. 6-11).

2. « Jubemus etiam, ut hoc experientia summopere custodiat ut per commodum conductores in massis ecclesiæ numquam fiant, ne dum commodum quæritur conductores frequenter mutentur. Ex qua mutatione quid aliud agitur, nisi ut ecclesiastica prædia nunquam colantur? Sed ipsa etiam libellatica prout summa pensionis fuerit moderentur. » (p. 65, l. 28-32).

clut directement avec les conducteurs, et il perçoit de ce chef un droit proportionné à l'importance du contrat, *libellaticum*[1].

Le bail comprend (sous la réserve expresse de tous les droits des colons) les tenures parcellaires cultivées par les colons (ou du moins le revenu de ces tenures), car le conducteur se trouve en grande partie substitué au propriétaire, lève les redevances[2] et touche certains droits[3]; il comprend surtout des terres que le conducteur doit exploiter directement, car saint Grégoire s'effraye, pour la culture, de voir les conducteurs changer trop souvent. La conséquence de ces mutations fréquentes, écrit le pape, c'est que les terres de l'Église demeurent en friche[4].

Et la preuve de cette exploitation directe du sol par les *conducteurs* ressort clairement d'une autre lettre de saint Grégoire. Nous y voyons le pape, mécontent du revenu donné par l'élevage[5], supprimer en Sicile les troupeaux entretenus par l'administration patrimoniale et louer une partie des poulains aux différents *conducteurs* de l'île : cela indique bien qu'ils en ont l'emploi[6].

Laissons maintenant l'analyse de la lettre de saint Grégoire, que nous avons paraphrasée jusqu'ici, et résumons, en les éclairant par d'autres passages du Registre, les renseignements obtenus.

1. Le *libellaticum* ne peut être autre chose qu'un droit perçu sur le *libellus*. Le *libellus* est certainement un *libellus locationis*, puisque le droit perçu doit être proportionné à la *summa pensionis*, c'est-à-dire au prix du fermage.

2. Voy. p. 62, l. 13-14 et p. 63; cf. lib. V, ep. 31, p. 312, l. 5.

3. Les *vilicilia*, les *commoda nuptiarum*, etc.

4. Page 65, l. 30-31.

5. « Greges vero equarum quos valde inutiliter habemus omnes volo distrahi, et tantummodo quadringentos juveniores servari ad fetum, ex quibus quadringentis singuli conductoribus singulæ condomæ dari debent. » (lib. II, ep. 38, p. 134-135).

6. Il s'agit ici d'étalons (*ad fetum*) : on conçoit très bien que le pape désire en distribuer un par *condoma*, c'est-à-dire un par chef-lieu d'exploitation.

Sur certaines terres de l'Église vivent des *rustici* ou *coloni*, qui cultivent le sol. Ce ne sont pas des esclaves : « *ex legum districtione sunt liberi* », dit saint Grégoire[1], mais ils sont attachés au sol qui les a vus naître. Ce sont bien ces mêmes gens dont les empereurs ont dit : « *servi ipsius terræ existimantur*[2] », car saint Grégoire déclare qu'« ils ne peuvent quitter le domaine auquel leur naissance les enchaîne[3] ». Ils ne peuvent se marier au dehors[4], et si, par tolérance, on en laisse quelques-uns sortir du domaine pour exercer une industrie[5] ou pour faire carrière dans l'administration patrimoniale[6], ils n'en demeurent pas moins, selon le mot de saint Grégoire, les « sujets » du sol originaire[7], où on peut toujours les faire revenir. Cette espèce de servitude est héréditaire, et nous voyons le pape rappeler à un colon devenu *défenseur* que ses enfants demeurent enchaînés à la glèbe originelle[8].

Chaque famille de colons cultive un lot de terre inaliénable : toute location faite de ce lot à une tierce personne

1. Lib. IV, ep. 21, p, 256, l. 5.
2. *Code Justinien*, XI, LII (LI), l. 1.
3. Lib. IV, ep. 21, p. 256, l. 5 : « Quia colendis terris [alienis] diutius adhæserunt, utpote condicionem loci debentes, ad colenda quæ consueverunt rura permaneant. » — Lib. IX, ep. 128, p. 128, l. 19-20 : « Ut qualibet occasione de possessione, cui oriundi subjecti sunt, exire non debeant. »
4. « In ea massa, qua lege ex condicione ligati sunt, socientur. » (lib. IX, ep. 128, p. 128, l. 17-18).
5. Lib. IX, ep. 43. — Un colon a travaillé durant trois ans à la construction d'une église élevée à Catane par le recteur Cyprien ; mais il n'a pas, de ce fait, quitté le service de l'Église.
6. C'est le cas du défenseur Pierre, dont il est question dans la lettre 128 du livre IX (t. II, p. 128).
7. « De possesione cui oriundi subjecti sunt » (p. 128, l. 20).
8. Voy. lib. IX, ep. 128 : « Petrus, quem defensorem fecimus, quia de massa juris ecclesiæ nostræ quæ Jutelas dicitur oriundus sit, experientiæ tuæ bene est cognitum... Hac tibi præceptione mandamus ut eum stricte debeas commonere me filios suos quolibet ingenio vel excusatione foris alicubi in conjungio sociare præsumat, sed in ea massa, qua lege ex condicione ligati sunt, socientur. »

est nulle de plein droit[1]. Maître de sa récolte[2], le colon la vend comme bon lui semble[3], à charge d'acquitter l'impôt qu'il doit à l'État[4] et la redevance qu'il doit au propriétaire du sol, c'est-à-dire à l'Église[5]; en raison, sans doute, des besoins de l'Église romaine, qui peu à peu a été amenée à se substituer au gouvernement impérial pour le service de l'annone et l'approvisionnement de Rome[6], un accord est conclu avec les colons, en vertu duquel chacun d'eux tiendra à la disposition de l'Église un nombre déterminé de boisseaux qu'elle devra leur acheter chaque année au prix courant[7].

Mais, la redevance une fois payée, le colon n'est pas quitte envers l'Église. Il doit encore des fournitures supplémentaires (*excepta*) et des cadeaux aux *conducteurs* ou fermiers (*vilicilia*)[8]. Volontiers je croirais que ce n'est pas tout encore. Saint Grégoire parle quelque part des *angariæ*, c'est-à-dire des corvées qu'on était en droit d'exiger des colons[9]. S'agit-il de journées de travail dues au propriétaire ou à son représentant, ou bien faut-il entendre sim-

1. *Liber Diurnus*, édit. Sickel, formule xxxiv : « nulla ratione præsumat locum colonis sanctæ nostræ ecclesiæ usurpare et alio cuilibet conducere vel locare, nam sint omnia irrita et vacua quæ feceris. »

2. « Priusquam labores suos venundare valeant. » (lib. I, ep. 38, p. 64, l. 10).

3. « Ne vilius vendant. » (l. 17).

4. La *burdatio*. Voy. plus haut.

5. C'est la *pensio* ou *pensum*. Voy. p. 64, l. 4, 7-8 ; lib. II, ep. 38, p. 134, l. 13; lib. IV, ep. 21, p. 256, l. 6; lib. V, ep. 7, p. 288, l. 18.

6. Voy lib. I, ep. 2, p. 3, l. 16-17; lib. V, ep. 36, p. 319, l. 15 ; lib. IX, ep. 115.

7. C'est de ce genre de prestation qu'il est parlé tout d'abord dans la lettre 32 du livre premier.

8. Voy. p. 64, l. 7-8.

9. « Scripseras ut mutui solidi rusticis per manus quorumdam debitum (?) conductorum darentur ne tollentes ab aliis aut in angariis aut rerum pretiis gravarentur. » (lib. V, ep. 7, p. 289, l. 5-7). — Je crois que les mots *rerum pretiis* font allusion à la vente obligatoire d'une certaine quantité de blé à l'Église.

plement par là l'ensemble des obligations qui s'imposent au colon en dehors de sa redevance ? J'incline, pour ma part, vers la première hypothèse, et j'en donnerai plus loin les raisons. Ce qui est bien certain, c'est que le mot *angariæ* a ici le sens précis de corvées, et cela mérite attention.

Je ne puis examiner ici quelles ont été les sources du colonat[1]. Une loi d'Anastase distingue parmi les paysans la classe des *ascriptitii*, qui sont encore vraiment esclaves, puisque leur pécule appartient à leur maître, et la classe de ceux qui deviennent colons après avoir cultivé durant trente années consécutives la terre d'autrui : ceux-là, tout en demeurant libres dans leur personne et dans leurs biens, sont cependant forcés de continuer à cultiver la même terre et d'en payer la redevance[2]. Un double mouvement avait donc précipité les hommes vers le colonat : un mouvement ascendant, élevant les esclaves à une condition supérieure, et un mouvement en sens contraire, entraînant les hommes libres à devenir les serfs de la glèbe.

L'unité d'exploitation, appelée *conduma*[3], est formée d'un certain nombre de tenures; à sa tête est un *conductor* ou fermier, qui, par son contrat avec le propriétaire, obtient, par le payement d'une somme annuelle, la jouissance de la propriété. Les conducteurs peuvent être des

1. Voy. là-dessus l'étude de Fustel de Coulanges dans les *Problèmes d'histoire*.

2. *Code Justinien*, XI, XLVII, 19 : « Agricolarum alii quidem sunt adscriptii, et eorum peculia dominum competunt; alii vero tempore triginta annorum coloni fiunt, liberi quidem manentes cum bonis suis, verum etiam ii coguntur et terram colere et reditus dependere. » — Cf. *Registre de saint Grégoire*, lib. IV, ep. 21, p. 256 : « quia colendis terris eorum diutius adhæserunt, utpote condicionem loci debentes ad colenda quæ consueverant rura permaneant, pensiones prædictis viris præbeant. » — Cf. lib. IX, ep. 128, t. II, p. 128.

3. « Conductores singulæ condumæ » (lib. II, ep. 38, p. 135, l. 1).

esclaves, des affranchis ou des colons[1] : c'est un état, non une condition. Ils touchent les redevances dues par les colons des diverses tenures[2], et ils ont le droit d'exiger d'eux certains services[3] : un conducteur a « ses » colons, car il est préposé à une importante fraction du domaine.

Mais, si le conducteur est, en quelque façon, supérieur aux simples colons, il demeure tout près d'eux. Il est compris avec eux parmi les *famuli sancti Petri* : il fait, comme eux, partie de la *familia*[4], et nous avons vu quel pouvoir les administrateurs du patrimoine s'arrogent parfois sur ses biens[5]. Rien d'étonnant, d'ailleurs, puisque le conducteur est souvent un esclave. Le pape Pélage Ier, écrivant au recteur d'un patrimoine, lui recommande de garder soigneusement les esclaves agricoles dont on peut faire des *conducteurs* ou des *colons*[6].

1. Cf. *Registre de saint Grégoire*, lib. I, ep. 42 (p. 68, l. 27) et Jaffé-Kaltenbrunner, *Reg. pont. Rom.*, nos 758 et 956.

2. Lib. I, ep. 42, p. 62, l. 13-14, et page 63. Dans la lettre 31 du cinquième livre (p. 312, l. 5), le pape, s'adressant aux conducteurs du patrimoine de Gaule, leur dit : « Pensiones fideliter cum omni collectæ diligentia apud unumquemque vestrum, quem communi consensu elegeritis, rejaceant. » Cf. lib. XIII, ep. 37.

3. Les *Vilicilia* (p. 64, l. 8), les *commoda de nuptiis rusticorum* (p. 65, l. 1).

4. Lib. V, ep. 31, p. 311, l. 14 et 17 : « Principis apostolorum familia... cui serviant... ecclesiæ familia » (Lettre aux conducteurs *massarum sive fundorum per Gallias*).

5. Page 65, l. 7 et 8 (lib. I, ep. 42).

6. Dans Baluze *Miscellanea*, t. III, p. 2 et 3 ; Jaffé-Kaltenbrunner, n° 956. Ce texte, très important à mon avis, paraît avoir échappé jusqu'ici aux historiens. Le pape Pélage Ier écrit à l'évêque de Cingoli, chargé d'administrer les biens de l'Église romaine dans sa province, et il l'entretient des échanges d'esclaves qu'on était accoutumé à faire. Il le met en garde contre des échanges désavantageux à l'Église, et il se montre préoccupé de ne pas diminuer le nombre des agriculteurs : « De rusticis et qui possunt conductores vel coloni esse, si capillum relaxaveris, nulla erit ratio cur me circa te placare prævaleat. »

A côté de la *conductio* proprement dite apparaît, dans les lettres de saint Grégoire, l'emphytéose, qui est moins un mode d'exploitation qu'une aliénation déguisée : l'analogue du *précaire* mérovingien. Les terres de l'Église romaine étant inaliénables[1], on pouvait se trouver, avec une grande richesse foncière, dans l'impossibilité de récompenser un service ou de faire une libéralité. C'est de là que vint la coutume de l'emphytéose, sorte de bail à long terme, — ou plutôt de concession gracieuse — qui engageait les terres de l'Église, moyennant une redevance récognitive, notablement inférieure au revenu avéré[2].

Une formule du *Liber Diurnus*, relative à l'emphytéose, défend de prendre pour emphytéote un colon de l'Église[3].

1. Voy. le concile romain de 502, dans Mansi, t. VIII, col. 267 D : « Quicumque in quidquam de jure titulorum vel ecclesiæ [Romanæ] superius præfatæ quolibet modo, præter aurum, argentum, vestes quoque si sunt, vel si accesserint aliqua mobilia ad ornamenta divina minime pertinentia, perpetuo jure, exceptis dumtaxat sub præfata condicione domibus, alienare tentaverit, donator, alienator, ac venditor honoris sui amissione multetur. »

2. L'emphytéose a le caractère d'une concession gracieuse. On l'accorde sur la prière expresse de la personne qui la reçoit : « in emphyteusim sibi postulant dari » (lib. I, ep. 70) ; « inclinati precibus vestris », écrira plus tard Grégoire II (Jaffé-Ewald, *Reg. pont. Rom.*, n° 2173).

Saint Grégoire accorde une emphytéose à un monastère de Bieda « quatenus tali provisione congregatio illic consistens hujus rei valeat habere solatium » (lib. IX, ep. 96). L'écart entre le revenu du fonds et le cens payé par l'emphytéote est marqué dans les documents : une terre rapportant un sou et un tiers est cédée pour un tiers de sou (lib. II, ep. 3).

3. *Liber Diurnus*, formule xxxiv (éd. Sickel) : « Ita sane ut nulla ratione presumat colonis sanctæ nostræ ecclesiæ cartulam emittere. » — M. Mommsen interprète cette phrase dans un sens différent (*Zeitschrift für Social- und Wirthschaftsgeschichte*, 1893, p. 57-58). Selon lui, la restriction porterait, non sur le fait d'accorder une emphytéose à un colon de l'Église, mais sur le fait d'accorder en emphytéose une terre cultivée par un colon. Ce n'est pas, je crois, ce que la phrase signifie. Et la suite même de la formule (je l'ai citée plus haut, p. 86, note 1) n'a pas davantage le sens que M. Mommsen veut y trouver. Elle dispose seulement qu'en aucun cas l'emphytéose ne devra troubler les droits acquis des colons : l'emphytéose se superpose au colonat, elle ne l'atteint ni ne le supprime.

Cela même nous indique (puisqu'un colon peut au contraire être conducteur) que la *conductio* et l'emphytéose sont deux choses diverses et qui s'excluent. Mais ce n'est pas une raison pour nier, avec M. Mommsen, que dans les lettres de saint Grégoire les conducteurs puissent représenter, sinon la grande culture, au moins une culture plus étendue que celle du colonat[1]. Les conducteurs ne sont pas de simples agents de transmission ; ils ont une tenure propre, à côté de celle des colons. Est-ce la partie réservée ou dominicale du domaine, la *villa indominicata* ? Cela me paraît probable. C'est ce que saint Grégoire appelle *conduma*, et ce mot désignerait assez bien le chef-lieu du domaine[2].

Il n'est pas question, dans les lettres de saint Grégoire, de journées de travail ou de prestations de bêtes de somme fournies par les colons aux conducteurs[3]; mais, si

1. *Zeitschrift für Social- und Wirthschaftsgeschichte*, p. 59.

2. Le mot *conduma* est ainsi expliqué par Papias : « Domus cum curia et ceteris necessariis ». Cette définition convient très bien au chef-lieu d'une villa. — Il est bon de se rappeler les étalons distribués par saint Grégoire aux conducteurs de chaque *conduma*, à raison d'un étalon par conduma (lib. II, ep. 38, p. 135, l. 1). N'est-il pas probable que l'étalon servait pour toutes les tenures dépendant de la conduma ?

3. Un document du IIe siècle, relatif à un domaine impérial en Afrique, nous montre les colons tenus à la *præbitio operarum jugorumve* (deux journées de labour, deux de sarclage et deux de moisson). Et c'est le fermier ou conducteur, qui, en sa qualité de représentant du propriétaire, jouit de ces prestations. — Voy. *Corp. inscript. lat.*, t. VIII, n° 10570. Cette inscription, trouvée à Souk-el-Khmis, en 1880, a fait aussitôt l'objet de nombreuses études : je signalerai en particulier celles de M. Mommsen (*Hermes*, t. XV, p. 385-411, et 478-480), de M. Esmein (*Journal des Savants*, nov. 1880), de M. Fustel de Coulanges (*Problèmes d'histoire*, p. 25). On s'est demandé si les corvées constituaient un trait commun à tous les colons ou spécial aux colons du fisc ; M. Mommsen a même soutenu que le mot colon n'était pas pris au sens propre et qu'il signifiait seulement cultivateur ou paysan. En réalité, l'inscription jette un jour très vif sur les origines lointaines des corvées que les colons des temps postérieurs (les colons de saint Grégoire en particulier) doivent au maître de la terre ou à son représentant, emphytéote ou conducteur.

les choses ne sont pas spécifiées, un mot cependant est prononcé, dont le sens ne fait aucun doute, le mot de *corvées* (*angariæ*). Les colons, dans le régime de la *conductio*, sont astreints à des corvées, et, comme l'emphytéose, en se substituant à la *conductio*, ne change rien à la condition des colons, les corvées de la *conductio* doivent être les mêmes que celles de l'emphytéose. Or, saint Grégoire, s'adressant à un emphytéote de Campanie, lui demande de lui prêter, pour un charroi de poutres destinées aux basiliques romaines, le secours de ses hommes et de leurs bœufs : *hac in re homines cum bobus suis faciat præbere solacia*[1]. Ces hommes, qui ont leurs bêtes à eux, et qui pourtant vivent sur les terres d'autrui, sont bien des colons, et l'emphytéote a le droit d'exiger d'eux à la fois une certaine main-d'œuvre personnelle et un certain service de leurs animaux.

Ce que peut réclamer l'emphytéote, le conducteur, lui aussi, peut y prétendre. La *conductio* est un contrat, l'emphytéose est une faveur, mais l'une et l'autre laissent subsister intacts les droits du colon et ses devoirs.

Rome. PAUL FABRE.

1. Lib. IX, ep. 125, t. II, p. 126, l. 20.

CHRONIQUE

DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

Dans cette première chronique, il est utile d'indiquer, au moins brièvement, les sources générales, même anciennes, et les instruments de travail les plus indispensables, avant de parler des publications particulières de date récente. Les personnes au courant de ces études n'auront qu'à passer rapidement sur ces renseignements. Ils me paraissent nécessaires à une partie du public, puisque, dernièrement, dans une revue française répandue dans le clergé catholique, un critique généralement bien informé, a pu formuler cette assertion absolument fausse : « L'étude critique et le classement des manuscrits est une besogne qui n'a encore été faite pour les œuvres d'aucun Père de l'Eglise. » Ceux qu'impatienteraient quelques références à des ouvrages classiques m'excuseront donc ; il serait vraiment désirable d'épargner à ce prix les tâtonnements et les découragements des débuts à quelque lecteur de bonne volonté placé loin des bibliothèques. Aussi, je serai forcé de consacrer une place plus restreinte aux nouveautés que je ne compte faire dans la suite. Il va sans dire que j'ai dû faire un choix. J'ai surtout indiqué des livres qui permettent au lecteur de retrouver facilement les travaux antérieurs. C'est pourquoi j'ai été plus complet dans l'énumération des ouvrages généraux.

Les écrivains ecclésiastiques peuvent être considérés à deux points de vue et sont l'objet de la patrologie ou de la littérature chrétienne. La patrologie relève de la dogmatique ; elle étudie les œuvres de ceux à qui, depuis saint Athanase au moins (en 325 ; *ad Afros*, 6 = *P. G.*, 26, 1040), on donne le nom de Pères, c'est-à-dire de ceux qui sont considérés par l'Eglise comme les témoins authentiques de la tradition dogmatique (Hil. Pict., *in Matth.*, 5 = *P. L.* IX, 943). Parmi eux, l'on a même distingué les maîtres par excellence, les Docteurs de l'Église, d'abord au nombre de quatre en Occident, Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire, « ueluti quattuor flumina paradisi » (*Ioannis monachi liber de miraculis*, ed. Hoferer, Würzbg. 1884, p. 47, viiie-ixe s. ; cité par C. Weyman, *Hist. Jahrbuch*, 1894, XV, 96). Cette distinction, plutôt honorifique, ne semble avoir eu de valeur ecclésiastique que dans la liturgie, et encore assez tardivement (décret de Boniface VIII, de 1298 ; statuts des chartreux, de 1332, *P. L.*, t. 153, 1150). Il en est de même en Orient des trois « grands maîtres œcuméniques », οἰκουμενικοὶ μεγάλοι διδάσκαλοι, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean

Chrysostome (les manuels parlent à tort de quatre docteurs d'Orient : Athanase, qui serait le quatrième, n'a jamais ce titre ; cf. N. Nilles, *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1894, XVIII, 742 sqq.).

La littérature chrétienne embrasse toutes les manifestations de la pensée religieuse dans le christianisme ainsi que dans les groupes ou chez les individus qui ont subi l'influence du christianisme ou qui ont agi sur lui. La méthode suivie est purement historique. Aussi les auteurs qui ont vécu en dehors de l'Église ou dans le paganisme peuvent être l'objet de nos études. Ce libéralisme est de tradition depuis la fondation de cette branche de l'encyclopédie théologique par saint Jérôme. Dans son *De uiris illustribus*, on trouve des chapitres consacrés à Philon, à Sénèque, à Bardesanes, à Novatien, à Donat, à Photinus, à Eunomius. Ses continuateurs, depuis Gennadius jusqu'au chanoine Miraeus d'Anvers (recueillis dans [1] I. A. Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, in-f°) l'ont imité.

Les bornes de la littérature chrétienne sont d'ordre chronologique. Celle qui est la plus rapprochée de nous, la seule qui soit difficile à fixer, est indiquée par le dernier effacement de la civilisation ancienne. Généralement on s'arrête, pour l'Occident, avec Isidore (mort en 636). Cette date a l'inconvénient d'exclure Fortunat, qui se rattache étroitement à la lignée des poètes chrétiens, et Grégoire de Tours, qui parlait sûrement le latin (cf. Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, pp. 22 sqq.). Si l'on cherche, comme G. Gröber (*Archiv für lat. Lexikographie*, I, 1884, 41 sqq.), l'année où le sentiment de la latinité finit par manquer aux écrivains, on tombe dans des complications ou des contradictions insolubles ; car la décadence est une œuvre lente et insensible, et c'est son terme qu'il s'agit de marquer, le moment où, de la décomposition du passé, l'avenir va naître. Mieux vaut se fonder sur des données moins fuyantes. Du IVe au Xe s., un point précis ressort : la renaissance carolingienne. A ce moment, nous nous trouvons enfin en présence d'une situation franchement nouvelle sous tous rapports. C'est au début de cette période qu'il convient de s'arrêter. On peut placer la séparation entre Bède, cet Isidore breton, et Paul Diacre, le premier historien du moyen âge.

La littérature chrétienne proprement dite peut donc être considérée comme close vers le même temps : en Orient, à la mort de saint Jean Damascène (vers 754) ; en Occident, à la mort de Bède (735). Ces deux écrivains, de valeur inégale, ont ceci de commun, de résumer ce qui a subsisté de l'antiquité à travers les révolutions politiques et d'être le point de départ de mouvements intellectuels très variés et différents de ceux dont ils sont l'aboutissement : littérature byzantine, dont on peut faire remonter les débuts à Justinien ; littérature latine européenne, scolastique, littératures vulgaires nationales.

I. Ouvrages généraux. — Le premier ouvrage moderne sur la littérature chrétienne est [2] celui du cardinal Bellarmin, *De scriptoribus*

ecclesiasticis liber unus, Romae, 1613, in-4. Il n'a plus qu'un intérêt historique. Parmi les anciens livres sur la matière, ceux auxquels on recourt encore aujourd'hui sont les suivants : [3] L. E. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* (Paris, 1686-1711, 47 vol. in-8), ouvrage inégal et dont Richard Simon a vivement relevé les erreurs dans la [4] *Critique de la Bible de M. Dupin*, Paris, 1730, 4 vol. in-4;) [5] W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria a Chr. n. usque ad saec. XIV* (Londinii, 1688, in-f°; la meilleure édition, avec diverses additions, a été donnée à Oxford, 2 vol. in-f°, 1740-1743), travail anglican, très soigné, où sont traitées surtout les questions de critique externe; [6] Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (Paris, 1693-1712, 16 vol. in-4; s'arrête en 513), le livre de chevet de quiconque s'occupe de l'ancienne histoire de l'Église, livre, non de lecture, mais d'étude, un des chefs-d'œuvre de l'érudition française; — [7] N. Le Nourry, *Apparatus ad bibliothecam maximam ueterum PP. et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam* (Parisiis, 1703-1715, 2 vol. in-f° : des origines à Clément d'Alexandrie et de Clément d'Alexandrie à la fin du IVe s.), où se trouvent réunis quelques-uns des résultats acquis par les Bénédictins au cours de la préparation de leurs éditions des Pères ; — [8] C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis* (Lipsiae, 1722; 3 vol. in-f°: 1° jusqu'au VIIIe s., 2° du IXe au XIIe s., 3° du XIIIe s. au XVe avec les tables) : travail critique très sérieux dû à un prémontré passé au luthéranisme ; — [9] R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (Paris, 1729-1763, 23 vol. in-4 ; réédition, avec des additions : Paris, 1858-1869, 16 vol. in-4), qui va jusqu'au milieu du XIIIe s., qui consiste surtout en analyses d'ouvrages et a utilisé Tillemont jusqu'à le copier en maints passages ; — [10] l'*Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur (Paris, 1733, in-4, continuée par l'Académie des inscriptions; pour la période ancienne, les quatre premiers tomes (cinq volumes, 1733-1738) suffisent : le quatrième s'arrête au milieu du IXe s.; les volumes suivants contiennent, en tête, des additions et corrections aux volumes précédents) ; — [11] G. Lumper, *Historia theologico-critica de uita, scriptis atque doctrina SS. PP. aliorumque scriptorum eccl. trium primorum saeculorum ex uirorum doctissimorum literariis monumentis collecta* (Aug. Vind., 1783-1799, 13 vol. in-8), recueil de dissertations dont plusieurs ont une importance capitale et dont Migne a réimprimé quelques-unes.

Mais s'il convient de consulter les anciens livres, il est indispensable d'avoir constamment sous la main les deux suivants : [12] Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*; 1er Theil, *Die Ueberlieferung und der Bestand*, bearbeitet unter Mitwirkung von Lic. Erwin Preuschen (Leipzig, Hinrichs, 1893, LXI-1020 pp. in-8, en deux tomes; 35 Mk.); et [13] Otto Bardenhewer, *Patrologie* (Fribourg, Herder, 1894; x-635 pp. in-8). Le premier est précédé d'une introduction sur la façon dont les écrits des anciens auteurs nous

sont parvenus. M. H. soutient que l'Eglise, dans les âges suivants, a agi énergiquement pour arriver à supprimer les ouvrages de l'époque primitive qui n'auraient pas répondu à ses dogmes actuels. Cette thèse, qui est un écho de la conception évolutionniste que l'auteur s'est faite de l'histoire, repose sur des faits dont l'explication est moins simple. Mais ces tendances une fois signalées, on doit proclamer le mérite hors ligne du livre, qui contient rassemblés les premiers matériaux de toute étude approfondie des auteurs chrétiens : datation, manuscrits, témoignages postérieurs, sources, bibliographie des travaux critiques ; les apocryphes, la littérature hérétique, les actes de conciles, les actes des martyrs, la littérature judéo-chrétienne, les anciennes traductions latines, les traductions syriaques, slaves et coptes des auteurs chrétiens forment des chapitres spéciaux, ce qui à beaucoup d'égards est une innovation. Cet ouvrage ne vise pas à apporter des découvertes ; mais, par la réunion des faits, il rend un plus grand service que bien des travaux originaux ; il les facilite en tout cas et peut tenir lieu de toute une bibliothèque. Le but qu'on s'était proposé, de donner une orientation aux futurs éditeurs du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum graecorum* entrepris par l'Académie de Berlin, est plus que dépassé. A côté du livre de Harnack, comme un manuel commode qui le complète à certains égards, il faut mentionner [14] G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten* (Fribourg-en-Br., Mohr, 1895 ; xxii-254 pp. in-8). Tous les mots portent, dans ce court résumé de la science, écrit à un point de vue un peu moins « libéral » que l'introduction de Harnack. Des analyses très brèves, des indications sommaires sur la parenté des œuvres et des doctrines, une bibliographie complète des travaux modernes constituent autant de parties qui étaient exclues du plan du répertoire magistral de Harnack. Bardenhewer fait partie d'une bibliothèque théologique publiée par l'éditeur catholique de Fribourg-en-Brisgau : ce livre fera l'honneur de la collection. Il a sur les deux ouvrages précédents l'avantage de dépasser le iiie siècle et d'aller pour l'Orient jusqu'à Jean Damascène ; pour l'Occident, jusqu'à Isidore. Afin de donner une idée du plan adopté, voici les subdivisions du paragraphe (pp. 149-164) consacré à Origène : 1° vie (185-215) ; 2° vie, suite (216-254) ; 3° l'ouvrage contre Celse ; 4° écrits contre les hérétiques ; 5° écrits dogmatiques ; 6° critique biblique ; 7° éxégèse biblique ; 8° écrits ascétiques et pratiques ; 9° Origène écrivain ; 10° Origène éxégète ; 11° Origène théologien dogmatique ; 12° éditions complètes ; 13° éditions et études des ouvrages isolés ; 14° traductions ; 15° études sur Origène. Au même paragraphe sont rattachés : 16° les « Seniores Alexandrini » de Pitra ; 17° Demetrius d'Alexandrie ; 18° Lucien et Hésychius. L'ensemble de la patrologie est divisé en trois périodes : des origines au commencement du ive s., du commencement du ive s. au milieu du ve s., depuis le milieu du ve s. A l'intérieur de chaque subdivision, les auteurs sont groupés par langues ; ces groupes sont précédés d'observations générales. Il y a là évidem-

ment un effort pour nous donner, avec tous les détails utiles, une synthèse des manifestations variées de la littérature chrétienne. Mais il me semble que le but n'est pas encore complètement atteint. Dès que l'auteur s'occupe de chaque écrivain en particulier, il perd de vue presque complètement ce qui précède et ce qui suit. Il faut de la part du lecteur un effort de pensée pour relier ces notices entre elles et se faire une idée de la suite de l'histoire. Ce défaut est moins sensible chez Bardenhewer que chez ses devanciers, mais il existe encore. Néanmoins c'est le meilleur manuel que nous possédions. Son ordre didactique, son exposition sobre, sa bibliographie complète en font le livre de travail par excellence.

Ces trois ouvrages pourraient me dispenser de parler des autres manuels de patrologie. Ils sont tous dus aux catholiques allemands, chez qui cette branche de la science religieuse est particulièrement en honneur. Il faut citer d'abord le livre, déjà ancien, de [**15**] J. A. Möhler, *Patrologie, oder christliche Literärgeschichte*, herausgegeben von F. X. Reithmayr (Ratisbonne, 1840, xvi-968 pp. in-8), à cause de la traduction française qu'en a donnée [**16**] Jean Cohen (*La Patrologie ou histoire littéraire des trois premiers siècles* ; Paris, Debécourt, 1843, 2 vol. 447-592 pp. in-8). Ce sont surtout des analyses avec un recueil de passages doctrinaux résumés ou cités. [**17**] J. Alzog, *Grundriss der Patrologie* (Fribourg, 1866 ; 4e éd., xii-690 pp. in-8, 1888 ; 8 Mk. ; [**18**] traduction française, par P. Bélet, Paris, Gaume, 1867, viii-524 pp.) suit à peu près le même plan, mais est bien plus bref. Au contraire [**19**] J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie u. Patristik* (Mayence, Kirchheim, 3 vol., 1881-1885) a substitué au résumé « Doctrine de tel Père » un choix très étendu de passages caractéristiques ; ce système a l'inconvénient de ne pas faire entrer dans les vues particulières de l'écrivain et de présenter ses idées d'un point de vue trop extérieur ; mais il fournit une telle quantité de matériaux qu'il est facile, avec quelques lectures personnelles, de se former un jugement réfléchi. Un livre également très riche en renseignements était celui de [**20**] J. Fessler, *Institutiones patrologiae* (Œniponte, 1850-1851) ; malheureusement la nouvelle édition qu'avait commencée [**21**] B. Jungmann, de Louvain (Innsbrück Rauch, I, xxiv-718 pp., 6 Mk. ; II, fasc. 1, vii-447 pp. ; in-8, 1890-1892) ne répond pas aux exigences scientifiques. Je me reprocherais de passer entièrement sous silence les travaux de Mgr Freppel. Ce sont des « leçons », au sens où l'entendait en France il y a trente ans, et non des livres. Ils n'ont aucun droit à figurer sur la table de travail, mais on peut les emporter à la promenade et en recommander la lecture aux débutants ; des analyses vivantes et des idées ingénieuses insinueront le goût de ces études.

Il convient d'ajouter à ces livres un certain nombre de manuels de littérature qui ont fait une place plus ou moins grande aux écrivains ecclésiastiques. Ce sont les deux livres usuels de [**22**] W. S. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur* (cinquième éd. par Ludwig Schwabe,

Leipzig, Teubner, XIII-VIII-1346 pp. in-8 ; 16 Mk. , le répertoire le plus complet de tous les faits relatifs à la littérature latine jusqu'à la fin du VIIIe s. (le dernier écrivain étudié est Paul diacre) ; et de [23] Karl KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453) (Munich, C. H. Beck, 1891 ; XII-495 pp. in-8 ; 8 Mk. 50), le premier travail d'ensemble sur cette période, d'où sont exclus malheureusement les purs théologiens. La même lacune se retrouve dans [24] Adolf EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jh's.* ; le premier volume seul rentre dans nos études : *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen* (2e éd., Leipzig, Vogel, 1889, XIV-667 pp. in-8, 12 Mk. ; traduction française en deux volumes par [25] AYMERIC et CONDAMIN, Paris, Leroux, 1883-1884, 2 vol. in-8), exposé un peu rapide présenté au point de vue de l'histoire générale de la littérature. Enfin, un travail bibliographique récent permet de s'orienter, surtout à travers les publications allemandes pour les années 1880 à 1884 : [26] Albert EHRHARD, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 : allgemeine Uebersicht u. erster Literaturbericht (1880-1884)* (Strasbourg, Herder, 1894, XIX-239 pp. in-8) ; les travaux français sont un peu trop placés sur le même plan et on peut se tromper sur leur valeur respective, sans compter quelques lacunes inévitables. Cette revue, faite à un point de vue strictement catholique, rendra grand service, si elle se poursuit.

Il n'existe pas, en effet, de recueil bibliographique périodique pour la littéralure chrétienne. Jusqu'à un certain point, la *Bibliotheca philologica classica* [27] que publie à Berlin la librairie Calvary (O Mk.) peut y suppléer : c'est un catalogue de toutes les publications relatives à l'antiquité classique ; une place restreinte y est faite aux auteurs chrétiens les plus importants. L'annuaire théologique rédigé par des professeurs protestants sous la direction de [28] B. PÜNJER, puis de LIPSIUS, et enfin de HOLTZMANN (*Theologischer Jahresbericht*, un vol. annuel, Braunschweig, Schwetschke, depuis 1881) contient pour chaque période un paragraphe consacré à la littérature chrétienne. Une bibliographie des Pères anténicéens a été donnée en supplément à l'édition américaine de la traduction anglaise de A. Roberts et J. Donaldson : [29] *The Anti-Nicene Fathers, Original Supplement to the American edition* : I. *Bibliographical Synopsis*, by E. C. RICHARDSON ; II. *General Index*, by B. PICK (Buffalo, 1887, in-8). En revanche, de véritables « Bibliothèques », comprenant des publications de textes et des monographies, ont été entreprises en Allemagne [30] (O. von GEBHARDT u. A. HARNACK, *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur*, Leipzig, Hinrichs, depuis 1882) et en Angleterre [31] (*Texts and Studies* ed. by. J. A. ROBINSON, Cambridge, depuis 1891 ; surtout biblique).

Enfin les diverses encyclopédies théologiques contiennent des articles

de littérature chrétienne souvent excellents : l'encyclopédie protestante allemande de [32] Herzog (deuxième édition de Hauck, Leipzig, 1877-1888, 18 vol. in-8 : *Realencyclopädie für protest. Theologie*), [33] le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte (2e éd. par Hergenrœther et Kaulen : en cours de publication), et [34] *A Dictionary of christian biography... during the first eight centuries* de Smith et Wace (Londres, 4 vol., 1877-1887).

II. Éditions. — De toutes les anciennes collections, la seule qu'il convient de nommer, parce qu'elle nous donne des pièces qui ont été omises par Migne, est [35] *Maxima Bibliotheca ueterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum* (Lugduni, 1677, 27 vol. in-f°), deuxième refonte d'une collection due à Marguerin de la Bigne et qui ne comprenait à l'origine (1575-1579) que neuf volumes. La grande collection moderne est due à l'abbé Migne [36], *Patrologia latina* (Paris, 221 vol. in-4, 1844-1855 ; des origines à 1216) et *Patrologia graeca* (Paris, 1857-1866, 161 tomes en 166 volumes in-4 ; des origines à 1473 ; il existe une collection ne comprenant que les traductions latines). Ce ne sont que des réimpressions, quelquefois négligées. Mais les éditions reproduites ont été bien choisies. Migne a donné, quand il l'a pu, celles des Bénédictins. Ces religieux avaient une méthode moins rigoureuse qu'aujourd'hui; ils se guidaient d'après leur sentiment, d'après leur connaissance des auteurs, d'après l'ancienneté des mss. C'était la méthode de leur temps et elle a donné de bons résultats. Il est évident qu'on ne peut fonder, sur des textes ainsi établis, de minutieuses comparaisons de détail. Mais le principal défaut n'est pas dans la nature du texte ; il est plutôt dans l'incertitude et l'insuffisance des renseignements sur le contenu des mss. Le savant moderne demande moins un texte que des matériaux pour s'en faire un. On ne peut reprocher à Migne de n'avoir pas tenté mieux que les Bénédictins. Il n'était pas philologue, et il ne faut pas oublier qu'en 1844 on aurait été bien en peine de trouver en France, et même à l'étranger, des hommes au courant d'une méthode qui devait porter ses fruits quelques années plus tard seulement : si Lachmann avait déjà publié la plupart de ses éditions, son Lucrèce est pourtant de 1850 ; Ritschl a commencé à publier son Plaute en 1848. Il ne faut pas demander à Migne plus qu'il ne pouvait et ne voulait donner. Le service rendu par la réunion de cette immense quantité de textes est assez grand et d'un autre genre. Il faut attendre de l'initiative d'un grand nombre de travailleurs les instruments critiques dont la collection Migne a révélé la nécessité. Ne demandons pas au pommier de porter des prunes. — Migne a quatre volumes de tables pour la patrologie latine ; une table de la patrologie grecque a été donnée par [37] D. Scholarios (Athènes, 1883, in-4). Il faut enfin savoir qu'un certain nombre de volumes réimprimés (saint Ambroise, par ex.) n'ont pas la même pagination que l'ancienne édition.

L'Académie de Vienne a entrepris depuis une trentaine d'années un

[38] *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, qui sera un recueil d'éditions critiques. Le premier volume a paru en 1866. Les auteurs dont nous avons ainsi des textes sont : Arnobe (A. Reifferscheid), saint Augustin (polémique antimanichéenne, commentaire de la Genèse, de l'Heptateuque, de Job : I. Zycha ; lettres (I-XXX) : Al. Goldbacher ; *Speculum* : Fr. Weihrich ; confessions : P. Knoell), Auellana collectio (epp. I-CIV : O. Günther), Cassien (M. Petschenig), Claudien Mamert (Aug. Engelbrecht), Commodien (B. Dombart), saint Cyprien (Hartel), Cyprien le poète (R. Peiper), Ennodius (Hartel), Eucher (première partie : C. Wotke), Eugippius (P. Knoell), Faust de Riez (A. Engelbrecht), Firmicus Maternus (Halm), saint Hilaire de Poitiers (*Super psalmos* : A. Zingerle), Juvencus (I. Huemer), Lactance (S. Brandt), Minucius Felix (Halm), Lucifer de Cagliari (Hartel), Optat (Ziwsa), Orose (C. Zangemeister), Paulin de Nole (Hartel), *Poetae christiani minores* (t. I, contenant : Paulin de Périgueux par M. Petschenig, Orientius par Ellis, Paulin de Pella par W. Brandes, Claudius Marius Victor par K. Schenkl), Priscillien (G. Schepss), Salvien (Pauly), Sedulius (I. Huemer), Sulpice Sévère (Halm), Tertullien (A. Reifferscheid et Wissowa : dix traités), Victor de Vit (M. Petschenig). Cette collection est un monstre bibliographique, car deux numérotations des volumes ont été successivement adoptées. Dans la première, chaque écrivain avait un seul numéro : saint Augustin, par ex., était le tome XII, divisé en autant de sections et de parties qu'il était nécessaire ; ce système était incommode et aucun principe ne réglait d'ailleurs la succession des numéros. Maintenant les volumes sont numérotés dans l'ordre de publication. Si c'était nécessaire, il eût mieux valu ne pas faire figurer ces indications à l'intérieur, sur le titre, mais seulement sur la couverture, puisqu'on ne peut se régler, pour les donner, ni sur la succession alphabétique ni sur l'ordre chronologique. Il n'y a donc à tenir, dans les reférences, aucun compte de ces chiffres, qui n'ont que la valeur de repères de librairies. D'autres critiques plus graves peuvent être formulées. On a trouvé que les éditeurs, moins théologiens que philologues, ont trahi dans certains volumes l'insuffisance de leur préparation. Ce serait, à la rigueur, un défaut peu regrettable, car les théologiens qui se serviront de ces textes sauront y apporter les corrections nécessaires et, ce qui leur faut avant tout, c'est l'avis des philologues. Je trouverais plutôt que la partie philologique de certains volumes n'a pas été assez soignée et qu'il y a eu trop de hâte. Mais, à côté d'éditions plus faibles, un certain nombre d'autres sont des modèles de méthode, d'exactitude et de travail intelligent. Dans l'ensemble nous avons là de bonnes fondations pour nos constructions.

D'autres collections de textes ont fait une place aux auteurs chrétiens. En première ligne vient la série des *Auctores antiquissimi* des [39] *Monumenta Germaniae* (Berlin, Weidmann, in-4) : Ausone (K. Schenkl), Avitus (R. Peiper), Cassiodore (*Variae* et Panégyriques : Mommsen et Traube), *Chronica minora* (Mommsen), Corippus (Partsch), Ennodius

(Fr. Vogel), Eugippius (Vie de saint Séverin : H. Sauppe), Fortunat (Leo), Grégoire le Grand (Lettres : P. Ewald et M. Hartmann), Grégoire de Tours, Salvien (C. Halm), Sidoine Apollinaire (Luetjohann), Victor de Vit (C. Halm). La [40] *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana* (Leipzig, Teubner) contient quelques éditions, généralement moins chères, des auteurs chrétiens : saint Augustin (Cité de Dieu : B. Dombart), Ausone (R. Peiper), saint Benoît (règle : Ed. Wölfflin), Boèce (*de inst. arithm.* : Friedlein ; *de consalatione* : Peiper ; *in libr. Arist.* περὶ ἑρμηνείας : Meiser), *Chronica minora* (Frick), Commodien (Ludwig), Damase (*carmina epigraphica* : Ihm), Dracontius (de Duhn), Juvencus (Marold), Minucius Felix (Baehrens), Orose (Zangemeister), Sidoine (Mohr). Les éditions Teubner ne sont pas toutes accompagnées d'un apparat critique donnant les renseignements essentiels sur le contenu des mss. et deux ou trois sont anciennes.

Les auteurs grecs ont été jusqu'ici moins favorisés. A part les Pères apostoliques dont nous avons trois éditions, protestante [41] par O. von Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn (Leipzig, Hinrichs : editio maior, quatre parties, 1876-1878, 16 Mk. ; editio minor, 1894, 3 Mk.), catholique, par [42] F. X. Funk (2 vol., Tubingue, 1881-1887, comprend la Διδαχή), anglicane, par [43] J. B. Lightfoot (Londres, 1885-1890, 2 vol. ; ed. minor, Londres, 1890), il n'y a que des éditions isolées récentes et elles ne sont pas nombreuses. Une édition des apologistes est en cours de publication : Tatien (Schwartz), Athénagore (Schwartz), Aristides (Hennecke) ont déjà paru (Leipzig, Hinrichs). Une édition de Clément d'Alexandrie par E. Hiller et K. J. Neumann est annoncée. Origène a été l'objet de récents travaux critiques en Angleterre. [44] J. A. Robinson a publié : *The Philocalia of Origen* (Cambridge, University Press, LII-278 pp. in-18, 1893 ; 7 sh.), recueil d'extraits fait par Grégoire de Nysse et Basile de Césarée (cf. *Rev. cr.*, 1893, II, 480) ; tout récemment, le futur éditeur des Septante, A. E. Brooke, nous a donné [45] : *The commentary of Origen on S. John's Gospel* (Cambridge, University Press, 1896 ; 2 vol., XXVIII-328 et 346 pp. in-18 ; 15 sh.). Methodios d'Olympe a été publié par [46] N. Bonwetsch (Erlangen, Deichert, t. I, 1891, XLVII-408 pp. in-8 ; le deuxième vol. doit contenir une étude sur cet écrivain : cf. *Rev. cr.*, 1891, II, 77). Les écrivains du IVe s. ont été encore plus négligés. De l'histoire d'Eusèbe, nous n'avons que l'édition critique de Heinichen ; pour sa chronique, celle de Schoene (1866-1877) peut passer pour définitive. J. Dräseke a publié un certain nombre de traités d'Apollinaire de Laodicée qu'on avait mis jusqu'ici sous d'autres noms [47] : *Apolinarios von Laodicea, sein Leben u. seine Schriften* (Leipzig, Hinrichs, 1892, 16 Mk. ; cf. *Rev. cr.*, 1892, II, 501). Le traité du Saint-Esprit de saint Basile a été donné par [48] H. Johnston (Oxford, 1892, 7 sh. 6 d.). Des textes, sans notes critiques ordinairement, se trouvent dans la collection [49] Teubner mentionnée plus haut : Callinicus, Eusèbe, Hermippus, Hiéroclès, Zonaras. Enfin l'Académie de Berlin prépare un *Corpus* des écrivains ecclésias-

tiques grecs. D'après le dernier rapport, qui remonte à un an, Hippolyte était à l'impression et on allait y envoyer le livre d'Origène contre Celse.

Il existe deux collections de textes destinées spécialement aux étudiants. L'une, de Hurter [50] (Œniponte, 1868-1885 ; 2e série, depuis 1884) ressemble beaucoup, pour l'état des textes, l'impression et le format, à la collection de classiques in-16 de Tauchnitz. L'autre, à l'usage des étudiants protestants, est dirigée par [51] G. Krüger (Fribourg, Mohr) et comprend Justin (1891, Krüger) ; Tertullien, de *paenitentia* et *de pudicitia* (1891, Preuschen) ; id., *de praescriptione* (1892, Preuschen) ; Augustin, *de catechizandis rudibus* (1892, Ed. Wolfhard) ; Clément d'Alexandrie, *quis diues saluetur* (1893, C. Köster) ; Analecta, textes choisis relatifs à l'ancienne histoire de l'Église et du canon (très précieux, 1893, Preuschen) ; Grégoire le Thaumaturge, remerciement à Origène (1894, Koetschau) ; Vincent de Lérins (1895, Jülicher) ; saint Jérôme, *de uiris illustribus* (1895, Bernoulli). Cette dernière édition, au lieu d'être une réimpression avec des renseignements sommaires, comme les précédentes, est une véritable édition critique, d'autant plus utile que l'édition Herding, de la collection Teubner, était plus insuffisante. Les Américains ont aussi une collection de textes, [52] Douglass, *Series of Christian Greek and Latin writers* (depuis 1874) ; je ne la connais que par la bibliographie d'Ehrard (voir plus haut, n° 26), p. 31.

En dehors des éditions d'auteurs, les chercheurs d'inédit ont publié, depuis la Renaissance, des recueils où se trouvent un grand nombre de pièces qui n'ont pas été toutes réimprimées. Deux bibliographies des *Anecdota*, *Bibliothèques*, etc. permettent d'embrasser l'ensemble de ces collections jusqu'en 1838. Ce sont les tables dressées par [53] Th. Ittig, *de Bibliothecis et Catenis Patrum uariisque ueterum Scriptorum Ecclesiasticorum collectionibus* Basileensibus, Tigurinis, Parisiensibus, Coloniensibus, Lugdunensibus, Leidensibus, Ingolstadiensibus, Antuerpiensibus, Romanis, Venetis, Mediolanensi, Moguntinis, Boni Fontis, Insulana, Diuionensi, Rotomagensi, Tolosana, Londiniensibus, Dubliniensi, Oxoniensi, Louaniensibus, Traiectensi, Geneuensibus, Hamburgensibus, Cygneis, Lipsiensibus, et aliis Tractatus uariis obseruationibus et animaduersionibus refertus (Lipsiae, 1707, in-8) ; et par [54] J. G. Dowling, *Notitia scriptorum. ss. PP.* aliorumque ueteris ecclesiae monumentorum quae in collectionibus anecdotorum post annum Christi MCC in lucem editis continentur (Oxonii, 1839, in-8). Depuis cette date ont paru les recueils de Pitra (*Spicilegium* et *Analecta*), le *Spicilegium romanum* de Mai, la *Noua PP. Bibliotheca*, les appendices à ses collections, et le *Spicilegium Liuerianum*, les *Anecdota* de Caspari, le *Spicilegium Casinense*. Une collection récente, due à l'initiative de [55] dom Morin, comprend jusqu'à présent trois volumes : I, *Liber comicus siue Lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur* (xiv-462 pp., 8 sh.) ; II, *S. Clementis romani ad Corin-*

thios Epistulae uersio latina antiquissima XVII-75 pp., 3 sh.) ; III, *S. Hieronymi presbyteri qui deperditi hactenus putabantur commentarioli in psalmos* (XX-114 pp., 5 sh. ; Oxoniae, J. Parker, 1895, in-4). Ces trois volumes rappellent les meilleurs temps de l'érudition bénédictine.

Le recours aux manuscrits, seule source des textes, s'impose aux travailleurs sérieux. Souvent on peut le faire à l'aide des éditions critiques. Mais pour les cas où elles soulèvent des doutes sérieux et pour ceux, encore trop fréquents, où elles n'existent pas, il faut chercher dans les bibliothèques. Des catalogues spéciaux de la littérature ecclésiastique manuscrite ont été entrepris par l'Académie de Vienne. Ont paru ceux des mss. des bibliothèques de Suisse, d'Italie, de Grande-Bretagne et d'Espagne. L'auteur de la présente chronique donnera prochainement un fragment du catalogue des mss. des écrivains latins de la Bibliothèque nationale qu'il prépare depuis plusieurs années. En dehors de ces catalogues spéciaux, on est forcé de recourir aux catalogues généraux, quand ils ont été publiés. La liste la plus complète qui en existe se trouve dans [**56**] le *Catalogue alphabétique des livres imprimés mis à la disposition des lecteurs dans la salle de travail du département des mss. de la Bibliothèque nationale* (Paris, 1895, in-8 ; 2 fr. 50), pp. 21 sqq., qui contient quantité d'autres renseignements bibliographiques utiles.

Pour l'identification des pièces et même pour d'autres études, des tables alphabétiques des premiers mots de tous les ouvrages ecclésiastiques sont très utiles. M. Harnack nous en a donné une à la suite de son *Altchristliche Litteratur* (v. plus haut). Pour la période suivante, on a seulement [**57**] *Initia librorum patrum latinorum*, sumptibus Academiae Caesareae Vindobonensis (Vindobonae, Gerold, 1865, 245 pp. in-8). Cette liste, dressée par le secrétaire de la bibliothèque de Munich, J. Aumer, sous la direction de C. Halm, n'est pas très complète : telle quelle, elle rend service. Pour le moyen âge, M. Hauréau prépare depuis longtemps une liste qui promet d'être très précieuse.

Paris.

(*A suivre.*) Paul LEJAY.

BIBLIOGRAPHIE ORIENTALE

I

Sous le titre de *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen*, a paru une traduction allemande du premier tome du grand ouvrage entrepris par Tiele[1]. Ce volume contient un excellent résumé, précis, clair et suffisamment exact de l'histoire des

1. Deutsche autorisierte Ausgabe von G. Gerbach. I. Band, erste Hälfte : F. A. Perthes, Gotha 1895 ; 216 pp. in-8.

religions égyptienne et assyrienne. M. Tiele est un esprit prudent, ne s'avançant qu'à bon escient, avec cela fort bien informé et sachant trier ses sources. On remarque surtout chez lui la préoccupation de replacer les idées religieuses et les cultes dans leur cadre et à leur date, d'en marquer l'enchaînement et le développement, de les relier à l'histoire générale. Certaines pages pourraient être citées comme des modèles de délicate analyse et de critique pénétrante.

Je dois faire des réserves sur les points suivants. P. 149 : les inscriptions archaïques ne connaissent pas de déesse *Ghar-sag* (= la montagne), mais une déesse *Nin-ghar-sag* (= dame de la montagne) ; — p. 171 : l'hypothèse ici présentée sur l'origine du dieu *Nabou* est improbable : dès l'époque d'*Hammourabi*, *Nabou* apparaît dans les noms propres ; — p. 188 : le culte du dieu désigné par l'idéogramme ^{an}IM est beaucoup plus ancien en Babylonie que ne le pense M. Tiele, comme le prouvent une foule de cachets et de contrats remontant à l'époque de la première dynastie ; — p. 191 : je ne puis avec M. Tiele considérer l'inscription de la statue de *Nabou* à *Kalakh* comme l'expression d'une tentative monothéiste ; la phrase « ne te confie pas en un autre dieu que *Nabou* » n'implique pas la négation des autres dieux ; la statue a été élevée par un dévot zélé qui considérait son dieu *Nabou* comme préférable aux autres, qui voulait en répandre le culte, mais qui ne méditait pas pour cela de projets révolutionnaires : c'est ainsi que, dans un psaume de pénitence (n° 1 des B P S rev. l. 2), le pénitent, s'adressant à une déesse, qui est probablement *Ishtar*, déclare qu'en dehors d'elle il n'y a pas de divinité bienfaisante. On pourrait multiplier les exemples de ces hyperboles.

II

Je suis heureux de pouvoir signaler deux travaux de grande valeur et d'extrême intérêt pour l'histoire de la religion assyro-babylonienne, l'un de M. Tallqvist sur la collection *Maqloû* [1], l'autre de M. Zimmern sur la collection *Shourpou* [2].

La publication, la traduction et la mise en ordre des fragments subsistants de ces importantes séries d'incantations représentent un labeur considérable, dont on doit, il est vrai, reporter en partie l'honneur à Bezold, qui, par son catalogue, l'a facilité singulièrement.

Les incantations de la série *Maqlou* sont principalement destinées à combattre les sorcières. On y trouve de curieux détails sur les sorcières, sur la crainte qu'elles inspiraient, sur les pratiques dont on

1. *Die assyrische Beschwörungsserie « Maqlû »* von Dr Knut L. Tallqvist ; E. Pfeiffer, Leipzig 1895 ; 278 pp. in-4.

2. *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* von Dr Heinrich Zimmern. Erste Lieferung : *Die Beschwörungstafeln « Shurpu »*. ; J. C. Hinrichs, Leipzig 1896 ; 99 pp. in-4.

usait contre elles, pratiques qui ressemblaient fort à celles qu'elles employaient elles-mêmes. M. Tallqvist a résumé ces faits dans une claire et pénétrante introduction. Les textes sont fort bien traduits. Une légère critique cependant : à la ligne 93 de la 6e tablette on lit « *atti tabtou sha ina ashri elli ibbanou* » ; en traduisant : « Qui es-tu, toi qui as été créé dans un lieu pur ? », M. Tallqvist esquive un mot — *tabtou* — qui apparemment l'embarrassait : or, c'est précisément le plus important et sans lequel le sens général de l'incantation échappe ; *tabtou* ne peut, je crois, signifier, ici, comme dans d'autres passages, « le sel » (cf. Delitzsch, H W p. 298). Le fait que dans le vocabulaire publié par S. A. Smith, col. IV, l. 18 et 19, KI-NE avec la glose *nimour* correspond à la fois à *toumrou* (qui peut signifier « la fumée, l'encens ») et à *tabtou* autorise à attribuer à ce dernier terme, comme l'a proposé Hommel, le sens d'« encens ». En traduisant ainsi, le passage tout entier s'éclaire : « toi, encens, qui as été fabriqué dans un lieu pur, aux festins des grands dieux Bel t'a destiné ; sans toi aucun repas sacré n'a lieu dans le temple ; sans toi aucun dieu, roi, seigneur ou puissant ne respire de fumée odorante, etc. »

Les incantations de la série *Shourpou* sont d'un autre caractère. Elles ont principalement pour objet de conjurer, ou pour employer le terme propre, de « délier » la « *mamit* » (quelque chose comme le mauvais sort). Or, cette *mamit* ne provient pas seulement d'influences extérieures (mauvais œil, mauvaise langue, etc.), mais peut résulter aussi d'un acte personnel, d'une faute, d'un *péché*. L'idée du péché est exprimée avec une force singulière dans la huitième tablette et surtout dans la seconde, qui n'est qu'une sorte de long examen de conscience : ce dernier texte était déjà traduit, mais si mal que le travail de Zimmern a, même sur ce point, tout l'intérêt et toute la valeur de l'inédit.

Une simple remarque en terminant. Le commencement de l'une des incantations de la sixième tablette (l. 144 et suiv.) est ainsi conçu : « Vers les hiérodules (l'incantateur) dirigea ses pas ; Ishtar donna ses instructions à ses hiérodules ; elle mit la quenouille entre les mains d'une femme habile, qui en laine blanche et en laine noire fila au fuseau un fil double etc... » Deux rapprochements peuvent éclairer ce passage : sur une tablette inédite du Louvre, datée de la seconde dynastie d'Our (environ 2500 avant J.-C.), sont énumérées par ateliers les femmes employées au tissage de la laine du dieu Ningirsou ; on sait d'autre part qu'avant la réforme de Josias des femmes travaillaient dans le temple de Iahvé à fabriquer des étoffes pour l'asherah (cf. II, Rois, XXIII, 7). Il est curieux de constater, à des époques et dans des lieux si différents, la présence dans les temples d'ateliers de tissage.

Paris. F. Th.-D.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES

PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL

PRÉLIMINAIRES

La fondation du pouvoir temporel des pontifes romains se rattache à une situation politique d'où proviennent aussi quelques états du sud de l'Italie : les principautés de Gaète, Naples, Sorrente, Amalfi, absorbées au XIe et au XIIe siècle par les Normands, ainsi que la république de Venise, qui a duré jusqu'en 1797. Depuis l'invasion lombarde (569), l'Italie avait perdu son unité, jusque-là maintenue dans des conditions diverses. Au moment de l'invasion elle faisait partie de l'empire romain d'Orient, alors gouverné par Justin II ; ses institutions étaient celles que Justinien y avait restaurées, ou plutôt confirmées, après les campagnes de Bélisaire et de Narsès contre les Goths. Au-dessus des autorités municipales, l'administration provinciale, puis les deux vicaires diocésains, enfin le préfet du prétoire, et, pour la ville de Rome, le *praefectus Urbi*. Sur tout cela, les commandants militaires, à leur tête le commandant en chef, qui prit plus tard le titre d'exarque, exerçaient leur surveillance et étendaient leur protection [1].

L'invasion lombarde vint détruire le régime impérial au moment où il commençait à refleurir, ou plutôt elle le refoula vers les localités voisines de la côte. Au temps de

1. Sur cette situation, v. Ch. Diehl, *Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, Thorin, 1888.

saint Grégoire, c'est-à-dire à la fin du VIe siècle, le littoral était encore byzantin dans toute son étendue, sauf quelques parties insignifiantes[1]. Au milieu du VIIe siècle, la rivière de Gênes et le fond continental de l'Adriatique furent occupés. Cent ans plus tard, le duché de Bénévent comprenait tout le sud de la péninsule, sauf les localités voisines de Naples, l'extrémité du Bruttium, appelée dès lors Calabre, et quelques points du pays d'Otrante. Ancône et ses environs, puis Rimini et Ravenne, tombèrent aux mains des rois Liutprand et Astolphe. Tel était l'état des choses au moment où commence cette histoire, c'est-à-dire au moment où Astolphe, vainqueur de Ravenne, tourne ses armes contre Rome, avec le dessein de l'adjoindre, elle aussi, à son royaume.

Une telle perturbation dans l'étendue géographique du domaine impérial avait dû entraîner, et entraîna en effet, de grands changements dans la situation politique de l'Italie. En ce qui regarde le pays lombard, l'ancienne distribution provinciale fut supprimée et remplacée par une organisation militaire. Dans la cité, le *gastald* lombard, analogue du *graf* des pays francs, du *comes* romain, centralisa toute l'autorité gouvernementale, l'administration, la défense, les finances. Au-dessus, il y avait, en certains pays, un duc, commandant militaire supérieur; ainsi les ducs de Frioul, de Toscane, de Spolète, de Bénévent; ces deux derniers, grâce à l'éloignement du pouvoir central, dont le siège était à Pavie, possédaient une certaine autonomie; ils parvinrent même à fonder des dynasties héréditaires. Dans la Lombardie proprement dite, le roi agissait directement sur les chefs des cités.

Dans l'Italie byzantine, la situation était à peu près la

1. Voir la carte d'Italie annexée à l'édition de Georges de Chypre par H. Gelzer, Leipzig, Teubner, 1890.

même. Les nécessités d'un état de guerre presque permanent, en même temps qu'une transformation générale des institutions byzantines, qui s'opéra au cours du VIIe siècle, avaient amené d'une part une réduction considérable dans les pouvoirs des autorités civiles, municipales ou provinciales, d'autre part la création de duchés locaux, sortes de divisions militaires. Au nord, le duché de Vénétie-Istrie, puis le duché de Ferrare et le territoire propre de l'exarchat, puis le duché de Pentapole; à certains moments, il y eut un duché de Pérouse, comprenant les cités par lesquelles passait la route entre l'Apennin et le territoire romain. Venait ensuite le duché de Rome, et, plus loin, le duché de Naples. Les commandants de ces circonscriptions militaires relevaient directement de l'exarque. Quant aux places que l'Empire avait conservées aux deux pointes extrêmes de la péninsule, elles se rattachaient à ce qu'on appelait le thème de Sicile; leur centre de gravité était dans la grande île, que les Lombards n'avaient point touchée et qui, grâce à un afflux de population émigrée d'Orient, était redevenue comme une forteresse de l'hellénisme en Occident.

La Vénétie byzantine était toute en lagunes. Au delà de la ligne où sa côte basse vient mourir dans la mer, un certain nombre d'îlots vaseux reparaissent et forment comme une chaîne, comme un second littoral, depuis les embouchures du Pô jusqu'à celles de l'Isonzo. L'Adriatique proprement dite ne commence qu'à l'orient de ce cordon insulaire. C'est cette région aquatique qui devint le refuge des autorités romaines, ecclésiastiques et civiles, quand l'invasion les débusqua des cités voisines, Aquilée, Concordia, Opitergium, Altinum. La population les y suivit en partie. Il se forma ainsi, sur ces îlots déshérités, comme une image de l'antique province de Vénétie, qui s'étendait autrefois jusqu'aux Alpes et au Mincio. La mer offrait des communications faciles, tant

avec Ravenne qu'avec la côte d'Istrie, demeurée byzantine. Mais les Lombards prirent Ravenne; les Francs, leurs successeurs, s'emparèrent de l'Istrie et même de la lagune d'Aquilée où résidait, dans l'île de Grado, le chef ecclésiastique, le patriarche. Ce petit monde vénitien se trouva donc isolé et réduit à bien peu de chose. Il parvint cependant à se maintenir, grâce à l'appui militaire et diplomatique de l'empire grec, laissa passer les jours, mauvais pour lui, de la grande puissance franque, et attendit la fortune qui finit par lui venir au début du XIIIe siècle et lui demeura longtemps fidèle.

Ici le centre politique était le gouvernement militaire du duc, le futur doge. Il se déplaça plusieurs fois, allant d'île en île, jusqu'à ce que, au commencement du IXe siècle (813), il se fût installé définitivement dans l'île de Rialto (*Rivum altum*). Peu après (823), de hardis marins y rapportèrent d'Alexandrie les reliques de saint Marc, patron légendaire de ces contrées; enfin le patriarche y fixa aussi sa résidence. Là fut désormais le cœur de la Vénétie, la capitale et le sanctuaire des lagunes. L'ancien nom de la province devint celui de la métropole : Venise existait.

Sa constitution, retouchée plus tard, tient cependant beaucoup de ses origines. Le doge est l'ancien duc; il n'y a pas de solution de continuité dans la succession de ces fonctionnaires, il n'y a que des modifications dans leurs attributions ou dans la durée de leur mandat.

A Naples aussi, le duc byzantin conserva son autorité quand le duché fut devenu autonome.

Rome forme anomalie. Elle aussi parvient à échapper à l'assimilation lombarde et à conquérir son autonomie. Mais tandis que Naples et Venise se défendent par leurs propres ressources, et concilient leur autonomie avec une certaine allégeance byzantine, Rome ne se soustrait aux Lombards que grâce à l'appui des Francs, et, pour prix

de ce service, elle accepte vis-à-vis d'eux la situation d'état protégé [1].

Il y a là une première différence. Une autre différence, non moins grave, c'est qu'à Rome le pouvoir politique est dévolu au clergé, tandis qu'à Venise et à Naples, il reste aux mains de l'autorité militaire.

Et ces deux différences sont connexes. En effet, pour expliquer que Rome a dû implorer l'intervention franque, tandis que Naples et Venise ont tenu bon sans aucun secours étranger, on ne pourrait alléguer la différence des situations militaires. Sans doute, la Vénétie était défendue par ses lagunes, Naples, Gaète, Amalfi, par de fortes situations sur la mer, qui leur offrait toute facilité pour se ravitailler et se secourir mutuellement, tandis que Rome était dépourvue de ces avantages. Une armée assiégeante pouvait aisément lui fermer le Tibre, en haut et en bas, l'isoler complètement. Sa campagne était assez étendue; l'envahisseur y pouvait tout. Cela est vrai, mais Rome avait de fortes murailles et une milice locale assez sérieuse; les Lombards l'assiégèrent souvent, ils ne parvinrent jamais à l'emporter. Si Naples a tenu plus longtemps qu'elle, c'est beaucoup moins à cause d'une meilleure situation militaire que parce que les Lombards auxquels elle eut affaire, dans les derniers temps, étaient des Lombards divisés, sans force. Rome serait tombée sous les coups d'Astolphe que Naples n'aurait pas tardé à subir le même sort. C'est l'intervention franque qui, en brisant la puissance lombarde, a conservé ces territoires à l'empire grec, ou plutôt a protégé indirectement leur autonomie.

Rome devait donc, ou devenir lombarde, un peu plus

1. Je me sers ici d'une expression moderne et peu précise, car chacun sait qu'il y a protectorat et protectorat. C'est justement à cause de son indétermination que ce terme convient aux rapports dont j'ai à parler ici.

tôt, un peu plus tard, ou être secourue efficacement. Ne l'étant point par les armes impériales, elle n'avait de salut que dans le secours des Francs. Mais ceux-ci ne pouvaient guère s'intéresser à l'aristocratie militaire, qui représentait l'allégeance byzantine. Saint Pierre seul et son vicaire étaient en situation de les émouvoir. L'autonomie romaine ne pouvait être reconnue et protégée par eux que si la direction en était dévolue au clergé romain. Pour bien comprendre ceci, il faut entrer dans quelques détails sur la situation, et, tout d'abord, se bien rendre compte de ce qu'il y a sous ce nom de Rome.

D'abord, évidemment, la ville elle-même, ses traditions, ses édifices sacrés, publics ou privés, sa population; ensuite, le pape et son clergé, l'église romaine; enfin l'autorité militaire locale, avec ce qui peut rester de municipalité. Tout ceci, c'est la ville, *urbs*, *civitas*. Mais cette ville est le centre d'une province, d'un duché, le duché de Rome, connu sous ce nom depuis le commencement du VIIIe siècle (712)[1]. Ce duché devait ses limites à l'arrêt de l'invasion lombarde aux abords de l'année 600. Il comprenait, au nord, entre la mer et le Tibre, ce qui restait de l'ancienne province de Tuscie; puis, entre le Tibre et l'Anio, un secteur peu étendu, dernier débris de la Valérie; enfin, depuis l'Anio et le Tibre, jusque vers Gaète et le Liris, une partie assez considérable de la Campanie des derniers temps. C'était à peu près[2] la province de Rome actuelle, c'est-à-dire l'ancien État pontifical, dans ses dernières limites, entre 1860 et 1870.

L'organisation de cette province était très simple; elle se composait du duc de Rome, commandant en chef, et

1. *L. P.*, t. I, p. 392.

2. Cependant, du côté du nord, la province romaine s'étend assez loin au delà des limites du duché de Rome, tel qu'il était au commencement du VIIIe siècle.

des commandants de place dans les localités de son ressort. Il y avait encore un *praefectus Urbi*; autrefois la compétence de ce magistrat s'étendait jusqu'à cent milles de Rome; c'était plus qu'il n'en fallait; d'aucun côté le duché n'avait un rayon aussi étendu. Le préfet et ce qu'il pouvait y avoir encore de hauts dignitaires de l'ordre civil étaient des membres de l'aristocratie locale. L'armée aussi était tout entière indigène; le duc avait d'abord été envoyé de Constantinople; mais, depuis 727, il était, comme les autres ducs en Italie, élu par l'aristocratie militaire [1]. Celle-ci, à laquelle on peut rattacher aussi le préfet et quelques fonctionnaires civils de même rang, formait une classe bien caractérisée, les *optimates* ou *iudices militiae*; et cette classe n'était que la tête d'un grand corps, l'*exercitus romanus*. Ce corps militaire et son état-major ont, dès le VIIe siècle, leur caractère indigène, leur place à part dans l'ensemble de la population, leur influence très marquée dans les grandes affaires locales, notamment dans l'élection du pape. Il était naturel que les changements opérés dans la première moitié du VIIIe siècle augmentassent encore son importance et la conscience qu'il en avait. Il y eut un duc de Rome, nommé par l'empereur, tout comme l'exarque; puis ce duc fut élu par l'*exercitus* lui-même; enfin l'effacement de l'exarchat le débarrassa de toute ingérence d'une autorité supérieure. Tous ces progrès tendaient à la constitution d'un petit état autonome, comme celui de Venise, avec un doge à sa tête. Mais, outre qu'il n'y avait pas de lagunes pour arrêter les Lombards, il fallait compter, à l'intérieur, avec une puissance autrement ancrée dans la tradition que ne l'était l'*exercitus romanus*, et qui, bien que désarmée, comptait cependant beaucoup

1. Spernentes ordinationem exarchi, sibi omnes ubique in Italia duces elegerunt. *L. P.*, t. I, p. 404.

dans la politique[1]. Le *venerabilis clerus* existait à côté du *felicissimus exercitus*; les *proceres ecclesiae* formaient le pendant des *optimates militiae*; au degré suprême, il y avait le pape et le duc, deux autorités qu'avec la meilleure volonté du monde on ne pouvait considérer comme égales, mais qui terminaient, de part et d'autre, la série hiérarchique.

Depuis l'établissement du régime byzantin, et surtout depuis le VIIe siècle, l'influence du pape, dans les affaires temporelles de Rome et du pays environnant, n'avait cessé de grandir. La législation de Justinien, dont la Pragmatique de 554 avait été une application spéciale à l'Italie, donnait aux évêques en général une influence énorme sur les affaires de leurs cités respectives. Le pape avait naturellement une autorité beaucoup plus grande en ce genre de choses qu'un évêque de Smyrne ou de Syracuse. Beaucoup de services relatifs à l'édilité, à l'approvisionnement, aux travaux de voirie ou même de défense militaire, étaient confiés à sa sollicitude, et surtout recommandés à ses finances. Sans agir directement, par son personnel de clercs, il s'occupait néanmoins de choses fort terrestres, comme l'entretien des aqueducs, la réparation des remparts, même, en certains cas, la direction des entreprises militaires. Beaucoup de fonctionnaires étaient, sinon en droit, du moins en fait, à sa nomination. Le gouvernement était habitué depuis deux siècles à le considérer comme la grande autorité locale. On ne tenait pas un moindre compte de son prestige religieux, qui lui permettait de se faire écouter bien au delà de la frontière romaine, chez les Wisigoths, les Francs et les Lombards. Cette haute influence, inspirée par un loyalisme sincère, avait rendu, sous les papes Grégoire II et Grégoire III, des services tout à fait signalés, et cela en dépit des désa-

1. *L. P.*, t. I, p. 363.

gréments que le gouvernement iconoclaste n'avait cessé de causer à l'Église. Grégoire II était parvenu à maintenir dans l'obéissance à l'Empire l'Italie byzantine, depuis l'Istrie jusqu'à Naples; il avait puissamment aidé l'exarque à étouffer dans son germe une compétition dirigée contre Léon l'Isaurien. C'est Grégoire III qui, après la première occupation de Ravenne par les Lombards, avait décidé les Vénitiens à intervenir et à reprendre la ville. L'exarchat, ressuscité grâce à lui, était naturellement tombé sous la protection morale du pontificat. On le vit alors et surtout sous le pape Zacharie, successeur de Grégoire III. Non seulement l'exarque n'intervenait plus dans les affaires locales de Rome, même pour légaliser l'élection pontificale, non seulement il laissait le duché de Rome, l'*exercitus romanus* et le pape suivre une politique autonome, contracter des alliances avec les princes lombards, faire à leur gré la guerre et la paix, mais lui-même, quand Liutprand le serrait de trop près, il était le premier à mettre le pape en mouvement, à implorer le secours de ses armes pacifiques.

Il est vrai qu'après Liutprand et Ratchis, accessibles à l'influence du pape, survint un autre roi moins bien disposé. Ravenne et Rimini furent alors annexées sans miséricorde. Mais on ne désespérait pas encore de la diplomatie pontificale. A défaut de l'exarque disparu, l'empereur lui-même, Constantin V[1], dépêchait à Rome envoyés sur envoyés pour mettre le pape en mouvement. Il attendait d'Étienne II autant que de Zacharie. Nul assurément, ni autrefois à Ravenne, ni maintenant à Constantinople ou à Rome, n'eût songé à députer le duc auprès d'Astolphe.

On voit donc que la question qui se posait au début du pontificat d'Étienne II (752) n'était pas aussi simple

1. C'est celui que l'on appelle souvent Caballin ou Copronyme.

qu'il paraît d'abord. A Naples, en Vénétie, en Sicile, il n'y avait aucune difficulté intérieure. L'autorité militaire y était seule, ou plutôt sa prépondérance était assez forte pour qu'il ne se produisît, du côté du clergé, aucune rivalité sérieuse. A Rome, l'autonomie que l'on aurait conservée, s'il avait été possible de demeurer dans l'empire, fût devenue un champ de bataille entre deux influences rivales : le duc et le pape, l'aristocratie ecclésiastique et l'aristocratie militaire se fussent inévitablement disputé le pouvoir. La façon dont l'autonomie fut acquise augmenta encore les titres du clergé; car ce que les Francs firent pour l'état romain, ils le firent en vue du pape et nullement pour complaire à l'aristocratie laïque.

Dès lors, l'histoire de Rome au moyen âge était décidée dans ses grandes lignes. Pas de doge; le pape dépositaire du pouvoir; conflits incessants entre les deux aristocraties; prédominance du clergé, tant que l'état protecteur sera en mesure de faire sentir sa main; prédominance de l'aristocratie laïque, tant qu'il n'en sera point ainsi. Il n'y a rien d'essentiel en dehors de cela, jusqu'en 1143; alors l'établissement de la commune de Rome introduit un troisième élément, assez fort pour compliquer le désordre, pas assez fort pour imposer la paix. L'ordre ne règnera que depuis le xve siècle, depuis que le pape sera parvenu à établir dans son domaine traditionnel, et à exercer par lui-même un gouvernement personnel très fort, une « tyrannie », comme disaient les anciens, analogue à celle des Médicis en Toscane, des Visconti et des Sforza à Milan.

On peut se demander quel intérêt il y avait à ce que le duché de Rome conservât son autonomie. Au point de vue lombard et même au point de vue de l'Italie comme telle, il eût mieux valu que cette autonomie disparût. L'Espagne s'était mieux trouvée, en somme, d'être deve-

nue tout entière wisigothique, la Gaule d'être devenue tout entière franque : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. Que de déchirements eussent été épargnés à l'Italie, si elle eût pu atteindre son unité dès le milieu du VIIIe siècle ! Elle n'eût pas, sans doute, échappé au morcellement féodal ; mais il lui eût été beaucoup plus aisé de traverser cette crise et d'en attendre la fin.

Au point de vue du pape, il peut y avoir doute. Les princes lombards n'étaient point des mécréants ; Liutprand, Ratchis, Astolphe, Didier nous apparaissent comme des princes pieux, enclins aux fondations de monastères, généreux pour les églises, pleins de respect pour le Saint-Siège, en tout ce qui ne concernait pas la politique. A coup sûr, ils ne lui eussent pas marchandé la considération. Entrée dans le royaume lombard, Rome fût demeurée une cité sainte ; elle eût gardé ses communications avec le reste de la chrétienté, sauf peut-être quelques obstacles du côté de l'Orient, avec lequel, du reste, elle ne communiquait plus guère. Rien ne prouve que l'on y eût transporté la capitale ; Astolphe lui-même ne paraît avoir réclamé des Romains qu'une sorte de vasselage ; on ne voit pas qu'il ait parlé de les annexer purement et simplement. Saint Pierre eût été comblé de donations par les rois de Pavie, comme il le fut par les souverains francs, et le trésor de l'Église romaine n'aurait plus été considéré comme la réserve de la caisse municipale ou provinciale. En somme, le pape, soit comme évêque de Rome, soit comme chef de l'Église, n'aurait pas perdu grand'chose à passer, avec son monde, sous le régime lombard.

Mais voilà bien la difficulté. Les Romains ne voulaient pas être Lombards, et leur chef moral, le premier d'entre eux, le pape, ne pouvait vouloir être Lombard. Depuis si longtemps qu'on luttait pour la garder, la qualité de Romain, de membre de la république sainte, de sujet d'un

homme qui, après tout, était l'héritier d'Auguste et de Constantin, cette qualité était devenue chose sacrée et intangible. Les Lombards n'étaient que des barbares ; on répandait toutes sortes de contes sur leur infériorité : ils sentaient mauvais, ils avaient la lèpre ; s'allier avec eux, c'était déroger. Ni leurs lois ni leurs mœurs ne cadraient avec celles des Romains ; il y avait un droit lombard, fortement empreint de traditions germaniques, et un droit romain, pieusement conservé depuis les Douze Tables jusqu'à Justinien. Un Romain ne s'habillait pas comme un Lombard ; il avait une autre manière de porter les cheveux et la barbe. Quand on faisait des annexions, de part et d'autre, un changement de nationalité en était la conséquence immédiate, et on le consacrait aussitôt par une modification dans la tenue. Le barbier s'attachait aux pas du conquérant ou du diplomate, et, la bataille finie ou la paix signée, instrumentait à sa façon.

Ce sont de petites choses. Mais voit-on des Anglais se résigner à porter la queue des Chinois et leurs habits flottants ? Les Chinois témoignent-ils beaucoup d'estime pour la nationalité européenne ?

Donc, pour l'opinion romaine du VIIIe siècle, échapper aux Lombards, c'était presque une question de vie ou de mort. Le clergé, pape en tête, outre qu'il partageait les idées de ses compatriotes, était bien obligé de les suivre, sous peine de trancher lui-même les racines de son influence.

Il épousa donc la cause de l'autonomie, sans avoir le moins du monde à se faire violence, mais aussi sans y être porté par le sentiment d'un grand intérêt religieux.

Un tel sentiment n'apparaît nulle part dans la correspondance des papes et dans les autres documents du temps. Il est souvent question de brebis perdues, *oves perditae*, que le pape, en bon pasteur, s'efforce d'arracher au loup, c'est-à-dire au roi des Lombards. Mais ce style

évangélique ne doit pas faire illusion; le bercail dont il s'agit est un bercail politique; les brebis ne sont nullement menacées au point de vue religieux. On entend souvent le pape gémir sur les déprédations commises par les Lombards en terre romaine; mais ce sont là des accidents de guerre, des moyens psychologiques, analogues aux bombardements des temps modernes. Les Lombards, pour se défendre contre les Romains ou pour les amener à capituler, promènent l'incendie dans leurs campagnes. Il se trouve qu'en plus d'un point les ravages exercés sur les propriétés de l'Église prennent un aspect sacrilège; mais où étaient alors les belligérants qui respectaient le bien d'église? On reproche aux compagnons d'Astolphe d'avoir volé quelques corps saints dans les Catacombes; c'était pour en enrichir leurs monastères. Le vol des reliques a été, au VIIIe siècle et depuis, pratiqué dans toute la chrétienté; il n'est pas de péché dont on ne s'accordât soi-même et dont on n'obtînt de l'opinion une absolution plus complète.

En somme, si l'autonomie du duché romain est considérée seulement en elle-même, si l'on écarte la question de savoir qui devait y présider, qui devait être, dans le nouvel état, dépositaire du pouvoir suprême, il est clair qu'il n'y a pas, en cette affaire, la moindre trace d'un intérêt religieux [1].

Mais il y en avait un, et un grand, à ce que le pape ne devînt pas le subordonné, le sujet d'un principicule, comme eût été nécessairement le doge de Rome, héréditaire ou électif. Ici le prestige du Saint-Siège eût été atteint. Sujet de l'empereur, le pape l'était depuis sept

1. Autres sont les raisons qui ont conduit à fonder l'État pontifical au VIIIe siècle, autres celles qui justifient les efforts faits de notre temps pour le maintenir et les protestations contre sa suppression. Le lecteur doit être bien convaincu que je ne m'occupe ici que des temps anciens et que je réprouve toute idée de contrecarrer ou de critiquer, même indirectement, l'attitude adoptée par le Saint-Siège.

siècles, et il avait d'autant moins lieu de s'en trouver gêné que l'empereur résidait depuis longtemps en Orient. Il n'y avait qu'une majesté à Rome, celle du siège apostolique. A la rigueur, on aurait pu s'arranger d'un roi lombard, surtout si celui-ci fût resté à Pavie; mais un doge au Palatin! Il suffit d'énoncer cette idée pour la faire juger. Du reste, l'épreuve se fit plus tard; au temps d'Albéric et de Crescentius on vit se réaliser le rêve qui put, vers le milieu du VIIIe siècle, traverser la tête du duc de Rome. La papauté tomba très bas dans l'estime des peuples.

Donc, du moment que Rome ne pouvait être maintenue dans l'empire byzantin, du moment qu'il s'agissait de savoir si elle serait autonome ou lombarde, le pape devait, comme Romain, s'intéresser à l'autonomie; comme pontife, réclamer pour lui la direction de l'état autonome.

Or, il se trouvait que la seule autonomie à laquelle les Francs pussent porter intérêt était justement la seule que le pape pût accepter.

Avec les princes mérovingiens, les papes n'avaient eu que des rapports intermittents et sans grande importance. Une fois la maison carolingienne arrivée au pouvoir, ces rapports devinrent plus fréquents, et les questions que l'on eut à traiter ensemble furent d'un ordre tout à fait supérieur. Il y eut d'abord l'affaire de la mission en Germanie, puis celle de la réforme du clergé franc. Charles-Martel, il est vrai, ne s'intéressa que faiblement à la première et point du tout à la seconde; il en fut autrement de ses deux fils, Carloman et Pépin le Bref. Mais déjà, sous Charles-Martel, on avait vu venir à la résidence du prince des envoyés du pape, chargés de négocier avec lui la solution qu'Étienne II présenta quinze ans plus tard à Pépin. Charles, il est vrai, avait décliné l'invitation; mais l'ambassade pontificale n'en fit pas moins, dans son entourage, une sensation très vive. Le continuateur de Frédégaire, qui écrit sous l'œil de Childebrand, le propre

frère de Charles, parle de cette affaire en termes pompeux, avec une fierté visible ; et cela est d'autant plus important que ce chroniqueur, comme ses patrons, ne porte aux choses ecclésiastiques qu'un intérêt des plus médiocres.

Le pape Zacharie, soit en personne, soit par l'intermédiaire de saint Boniface, fut assez souvent en relations avec Pépin et Carloman. Mais il ne s'agissait entre eux que des affaires ecclésiastiques de France, de la mission germaine et de la réforme intérieure. Jamais il n'est question des Lombards et de leurs querelles avec les Romains. Zacharie se trouvait en situation de résoudre par lui-même les difficultés de cet ordre ; il n'implora pas l'intervention des Francs dans les affaires de l'Italie. Au contraire, ce furent les Francs qui le mêlèrent à leurs propres questions politiques. Avant de franchir le fameux pas et de substituer à l'ancienne race royale la famille des parvenus austrasiens, on crut devoir consulter le pape et s'autoriser de son approbation[1].

Cet événement suffit à montrer combien était imposante, aux yeux des Francs, la majesté du pontife de Rome. En ce qui regarde plus spécialement la nouvelle dynastie, c'était un service inappréciable. Il était encore tout récent quand les événements mirent le pape Étienne II dans la nécessité de s'en prévaloir.

1. Contin. de Fréd., c. 33 : « Una cum consilio et consensu omnium Francorum, missa relatione ad sede apostolica, auctoritate praecepta, praecelsus Pippinus electione totius (*sic*) Francorum, in sedem regni cum consecratione episcoporum et subiectione principum, una cum regina Bertradane, ut antiquitus ordo deposcit, sublimatur in regno. » — *Clausula de Pippino* : « Pippinus rex pius per auctoritatem et imperium s. recordationis domni Zachariae papae et unctionem s. chrismatis, per manus beatorum sacerdotum Galliarum et electionem omnium Francorum... in regni solio sublimatus est. » — Le *L. P.* ne parle pas de cela, parce que la vie de Zacharie s'y interrompt avant le moment où il dut en être question.

I

LE TEMPS DU ROI PÉPIN

Venons maintenant au détail des faits [1] et considérons d'abord ce qui s'est passé depuis l'avènement d'Étienne II (26 mars 752) jusqu'à son retour à Rome, en octobre 754, après la première campagne de Pépin en Italie. Les documents sont peu nombreux ; il n'y en a aucun de source byzantine ou lombarde ; du côté romain nous avons la Vie d'Étienne II, dans le *Liber pontificalis* ; c'est la meilleure pièce du dossier ; le biographe paraît avoir accompagné le pape en France. On peut y joindre deux lettres d'Étienne II, adressées en 753 à Pépin et aux ducs francs [2]. Du côté franc il n'y a guère que le continuateur de Frédégaire. On voit que les parties dont les droits ou les espérances furent sacrifiés ne sauraient être entendues ; les gagnants ont seuls la parole. Il convient, en bonne justice, de tenir compte de cette circonstance.

Le roi Astolphe est maître de Ravenne et de tout le territoire impérial entre le Pô, l'Adriatique et l'Apennin ; il a même conquis Gubbio au delà des cols. Pérouse, Todi, Ameria lui ont échappé, ainsi que le duché de Rome. Aucun texte ne nous renseigne sur les circonstances de cette conquête ; cependant il est sûr qu'elle avait précédé le mois de juillet 751 [3], et qu'elle ne l'avait précédé que de

1. Je ne veux pas encombrer de notes le bas de ces pages. D'une manière générale je me réfère au *Liber pontificalis* et aux notes que j'y ai jointes dans mon édition. A cette source si importante, quand elle coule, il faut joindre les renseignements fournis par le *Codex Carolinus* (Jaffé, *Bibl.*, t. IV ; *Mon. Germ.*, *Epist.*, t. III, pp. 469 sqq.), où sont contenues la plupart des lettres pontificales relatives à ces événements. Les monographies modernes sont trop nombreuses pour que j'aie l'idée même de les cataloguer. Il s'en faut d'ailleurs que je les aie toutes lues.

2. Jaffé, 2312, 2313.

3. *Neues Archiv*, t. III, p. 276

peu. Il menaçait le duché, lorsque le pape Etienne, à peine installé, parvint à négocier avec lui une paix qui devait durer quarante ans. Ses envoyés furent le diacre Paul, son propre frère, et le primicier des notaires, appelé Ambroise. On était au mois de juin. L'automne suivant, la trêve est rompue ; on ne sait sous quel prétexte. Le biographe pontifical se borne à accuser le roi de parjure. Cependant les hostilités ne s'ouvrent pas. Astolphe se borne à réclamer des habitants de Rome un tribut personnel, à raison d'un sou d'or par tête ; il se propose, en outre, d'étendre sa « juridiction » sur Rome et ses dépendances. Ce n'est pas tout à fait l'annexion, c'est un protectorat onéreux. Les Romains sont consternés. Le pape, ne trouvant pas opportun d'envoyer de nouveau des négociateurs choisis dans son clergé, dépêche au roi les abbés du Mont Cassin et de Saint-Vincent-de-Vulturne, tous deux sujets lombards. De tels ambassadeurs ne pouvaient évidemment faire valoir que des motifs religieux. Astolphe demeura insensible ; les moines furent renvoyés dans leurs couvents, avec ordre de ne point passer par Rome.

La situation devenait grave : les Romains et le Pape étaient menacés chez eux et de très près. Ils ne songeaient guère, on peut le croire, à l'exarchat disparu, tout préoccupés qu'ils étaient de leur propre danger. A Constantinople il n'en était pas ainsi. On y était incomplètement renseigné sur les changements à vue qui s'opéraient en Italie et l'on s'imaginait bonnement qu'avec un peu de diplomatie on parviendrait à se faire rendre les provinces annexées. Un haut fonctionnaire, le silentiaire Jean, arriva à Rome, chargé d'une mission pour le roi des Lombards, à qui il devait remettre une lettre impériale. Une autre lettre invitait le Pape à s'employer en faveur de cette ambassade. Étienne chargea son frère Paul d'accompagner le silentiaire auprès d'Astolphe. Le roi était à Ravenne. Il répondit d'une façon évasive, mais il députa à l'empereur un

ambassadeur lombard, que le silentiaire dut ramener avec lui. En repassant par Rome, l'envoyé byzantin informa le pape de l'échec de sa mission. Étienne lui donna des lettres pour l'empereur, où il lui exposait encore une fois la situation et le pressait d'intervenir efficacement.

L'hiver vint ; plus on allait, plus l'horizon devenait sombre. On colportait les bruits les plus sinistres. Astolphe, disait-on, ne parlait de rien moins que de faire couper la tête à tous les Romains. Le pape multipliait les exhortations, les prières, les litanies. On portait en procession les « mystères » les plus sacrés, en particulier la grande image « achéropite » du Sauveur qui est encore conservée au Latran ; à la croix stationale était attaché l'exemplaire du traité rompu par le terrible roi des Lombards.

Celui-ci, cependant, se bornait encore à des menaces. Le seul fait de guerre que l'on signale, c'est l'occupation du château de Ceccano, centre d'une exploitation rurale assez importante, qui appartenait au patrimoine ecclésiastique. Le lieu était tout près de la frontière sud, du côté du duché de Bénévent. Cette « usurpation » paraît avoir été isolée ; elle fut peut-être l'œuvre d'un subalterne. Astolphe attendait alors le retour de l'ambassadeur qu'il avait expédié à Constantinople.

Pendant que celui-ci revenait, le pape commençait son évolution et entamait des négociations avec le roi des Francs. Un pèlerin lui servit d'intermédiaire ; tout se passa dans le plus grand secret. Nous n'avons plus ces premières lettres ; d'après ce qu'en dit le *Liber pontificalis* on peut conjecturer qu'il n'y était question que de la province romaine et de la nécessité de la soustraire au joug lombard. Pépin répondit favorablement et envoya coup sur coup deux personnes de confiance, Droctigang, abbé de Jumièges, et un autre de ses familiers. Ceux-ci retournèrent bientôt en France, avec des instructions orales,

dont la substance était que le pape désirait se rendre auprès de Pépin ; qu'il priait celui-ci de l'envoyer prendre et d'assurer son passage par le royaume lombard. Deux lettres, emportées par l'abbé de Jumièges, ont été insérées dans le *Codex Carolinus* ; elles sont conçues en termes très généraux et se bornent à invoquer, pour défendre les intérêts de l'apôtre Pierre, la bonne volonté du roi et des autres chefs de la nation franque.

Pépin, entrant dans les vues du pape, lui dépêcha deux grands personnages, Chrodegang, évêque de Metz et le duc Autchaire, si célèbre dans les légendes sous le nom d'Oger. Quand ces envoyés arrivèrent à Rome, ils trouvèrent Étienne tout prêt à se mettre en route. Le silentiaire Jean et l'ambassadeur lombard étaient revenus de Constantinople ; le premier apportait au pape l'ordre de se rendre en personne auprès d'Astolphe pour négocier la restitution de Ravenne. Déjà le pape avait obtenu un sauf-conduit pour se rendre à Pavie. Il n'y avait plus qu'à se mettre en route. Tout le monde partit ensemble, le 14 octobre 753. A Saint-Pierre le pape prit congé de son peuple, auquel s'étaient joints beaucoup d'habitants des cités voisines. Sa suite se composait d'un certain nombre de clercs de haut rang ; il emmenait aussi des représentants de l'aristocratie militaire, *ex militiae optimatibus*. Le légat impérial était aussi de la caravane, avec les deux envoyés francs.

Autchaire prit les devants et parvint le premier à Pavie ; Astolphe, informé de l'arrivée du pape, envoya à sa rencontre et le fit prier de ne pas dire le moindre mot de l'exarchat et des autres possessions impériales (*reipublicae loca*) dont lui ou ses prédécesseurs avaient fait la conquête. Le pape, dont le courage était raffermi par la présence des ambassadeurs francs, déclara qu'il parlerait quand même. Il parla en effet, avec larmes et présents ; le légat impérial parla aussi ; l'empereur lui-même parla par

ses lettres, dont il fut donné lecture. Astolphe fut chaleureusement exhorté à rendre « les brebis du Seigneur qu'il avait emportées et le bien à qui il appartenait », *ut dominicas quas abstulerat redderet oves et propria propriis restitueret.* Tout fut inutile ; on n'obtint du roi aucune concession.

Dans cette négociation, Etienne II agissait encore en sujet de l'empereur. C'est par l'ordre de Constantin V qu'il s'était transporté à Pavie ; ce sont les intérêts de l'empire qu'il défendait de concert avec le silentiaire Jean. Quelque intérêt que l'exarchat pût lui inspirer, il est évident que ce qui lui tenait le plus à cœur, à lui pape, c'était la situation du duché de Rome. De cela il ne fut pas question. Déjà, du reste, le pape avait ses idées arrêtées sur ce point. A Pavie il y avait deux hommes en lui : le représentant de l'empereur, qui sollicitait au nom de celui-ci la restitution de Ravenne, et le pontife de Rome, préoccupé d'assurer en même temps l'indépendance de ses concitoyens vis-à-vis du royaume lombard, et sa propre indépendance vis-à-vis de ses concitoyens. Le premier de ces deux hommes était à l'extérieur ; il jouait son rôle sans conviction, sans espérance, y voyant peut-être un dernier témoignage de respect envers le régime dont il allait se détacher. L'autre suivait sa pensée, plein de confiance dans le succès.

La question de Ravenne étant ainsi écartée, le pape, sans entrer en pourparlers au sujet de Rome, demanda qu'on le laissât passer en France. Astolphe fit l'impossible pour l'en détourner, mais le pontife tint bon et les envoyés francs parlèrent assez haut pour faire tomber les obstacles.

On se sépara. Le légat impérial revint à Rome, escorté des *optimates militiae* ; les clercs seuls demeurèrent avec le pape. Pour ce que l'on allait faire en France, on n'avait pas besoin de l'aristocratie laïque, moins encore d'un diplo-

mate byzantin. Le départ d'Etienne eut lieu le 15 novembre. On atteignit rapidement l'entrée du val d'Aoste (*Francorum clusas*) ; là, on était en terre franque ; le pape rendit grâces à Dieu et respira plus librement. Il n'y avait plus qu'à franchir le Saint-Bernard et à descendre jusqu'à l'abbaye de Saint-Maurice, où le roi avait promis de se trouver. Les cœurs étaient remplis de joie ; on avait la conscience d'accomplir une grande œuvre, le salut de Rome : *in Roma salvanda petebant regno Francorum*[1], dit en son style barbare l'épitaphe d'un des voyageurs, le primicier Ambroise. Celui-ci n'avait pu résister aux fatigues de cette expédition, qui, pour lui, n'était pas la première. Il mourut à Saint-Maurice.

Pépin ne s'était point transporté jusque-là. Le pape ne rencontra que deux envoyés, le duc Rotard et l'abbé de Saint-Denis, Fulrad, chargé de le conduire à la résidence royale de Ponthion. Aux environs de Langres, à cent milles environ de Ponthion, on rencontra Charles, l'un des fils du roi, le futur Charlemagne. Pépin lui-même s'avança avec sa famille jusqu'à trois milles de sa demeure. A la vue du pape, il descendit de cheval, se prosterna, puis, se relevant, il prit l'étrier et marcha ainsi quelque temps à côté de la monture pontificale. C'est là le plus ancien exemple de cet *officium stratoris*, qui, transformé plus tard en obligation, donna lieu à plus d'une querelle. Le cortège se remit en route au chant des psaumes et atteignit enfin le palais de Ponthion. On était au jour de l'Épiphanie. La première conversation officielle eut lieu dans l'oratoire du palais. Le pape, les larmes aux yeux, supplia le roi d'intervenir « pacifiquement pour arranger les affaires de saint Pierre et de la république des Romains, *ut causam beati Petri et*[2] *reipublicae Romanorum disponeret.* » Le roi pro-

1. *L. P.*, t. I, p. 458.
2. L'*et* est douteux.

mit de satisfaire le pape et de faire rendre, à sa convenance, l'exarchat de Ravenne et les droits ou possessions de la république, *ut illi placitum fuerit exarchatum Ravennae et reipublicae iura seu loca reddere.*

Jusqu'ici j'ai suivi la narration du *Liber pontificalis*. Les chroniqueurs francs, eux aussi, sont bons à consulter. Celui de Moissac nous apprend que les supplications du pape se produisirent avec une certaine mise en scène. Le pontife et ses clercs se présentèrent vêtus de cilices et couverts de cendres; ils se prosternèrent à terre, invoquant la miséricorde de Dieu, attestant les bienheureux apôtres Pierre et Paul, et refusant de se lever tant que Pépin, ses fils et les nobles francs (*optimates*) ne leur eussent tendu la main en signe de concours et comme promesse de délivrance.

Le biographe a glissé légèrement sur cet appareil lugubre; les prostrations qu'il enregistre, ce sont celles du roi, non celles du pape. Je crains aussi qu'il n'ait un peu altéré, en les antidatant, le caractère des revendications d'Étienne II. Il semble, d'après lui, que, dès la première entrevue, il ait été question de Ravenne, et même qu'il ait été question de Ravenne à peu près exclusivement. Ceci n'est guère conforme à la vraisemblance, pas plus, du reste, qu'au témoignage exprès des annales franques. Le chroniqueur de Moissac et le continuateur de Frédégaire, écrivain quasi officiel, s'accordent à ne parler que de Rome et des Romains.

Cependant il n'est pas douteux que, dans ses entrevues avec Pépin, Etienne II n'ait réclamé ou accepté ce que l'on appela la « restitution » de Ravenne, avec l'exarchat, la Pentapole et autres territoires conquis par Astolphe. Cette « restitution », en effet, fut opérée, ou du moins stipulée, à la suite de la première campagne de Pépin en Italie. Mais on ne rendit point *propria propriis*; ni le duché de Rome, ni l'église romaine n'avaient le moindre

titre à être considérés comme les détenteurs d'un droit quelconque de souveraineté sur ces provinces. Seul l'empereur Constantin V pouvait, je ne dis pas seulement revendiquer ce droit, mais être le *subiectum iuris* d'une restitution, au sens rigoureux de ce terme. L'emploi qu'en fait le biographe d'Etienne II et qui devint courant dans la chancellerie pontificale, indique la préoccupation de masquer ce qui pouvait sembler critiquable dans la façon dont le pape avait succédé à l'empereur.

Pour nous, et aussi pour le roi des Francs, le droit n'est pas douteux ; il se fonde sur la conquête. Astolphe a conquis les provinces impériales ; elles sont à lui, tout comme la Ligurie, le Frioul, les duchés de Spolète et de Bénévent. Pépin, vainqueur d'Astolphe, le tenant à discrétion, lui impose les conditions qu'il lui plaît. Au nombre de ces conditions figure la cession des provinces en question. Pépin, toujours d'après le droit de conquête, les a légitimement acquises : il les donne au pape, ou, si l'on veut, à saint Pierre, considéré, dans son église et dans ses successeurs, comme un *subiectum iuris* au point de vue politique.

Tout cela est très clair. Si les scribes romains s'y sont embrouillés, cela tient à deux causes. D'abord ils ne pouvaient se détacher d'une certaine conception politique d'après laquelle, en Italie, tout ce qui n'était pas lombard était romain, rentrait dans une catégorie fort nuancée, il est vrai, mais bien distincte des choses circonvoisines. Le terme de *respublica* [1], dont ils se servent, est très impropre ;

1. Le continuateur de Frédégaire l'emploie aussi, dans des expressions relatives aux méfaits d'Astolphe : *quod nequiter contra rempublicam et sedem Romanam apostolicam admiserat... quicquid contra Romanam ecclesiam vel sedem apostolicam contra legis ordinem fecerat... ulterius ad sedem apostolicam Romanam et rempublicam hostiliter numquam accederet.* Rien n'oblige à croire que le chroniqueur a eu spécialement en vue l'exarchat de Ravenne. Ce qui l'intéresse, c'est le pape,

il semblerait ne pouvoir s'appliquer qu'à un état défini, régi directement par l'empereur romain. En fait, il s'applique aux conditions diverses de la nationalité romaine, quel que soit le lien avec le pouvoir impérial. D'autre part on répugnait, dans le monde pontifical, à s'avouer responsable de ce que les circonstances exigeaient, une infidélité à l'empire. Cette répugnance est très excusable : Rome sortant de l'empire romain, Rome cessant d'être romaine, c'était énorme, c'était un sacrilège politique. Et pourtant on ne voyait pas comment faire autrement. C'était le cas ou jamais de faire usage des ressources du style pour se défendre contre les remords qu'un vieux levain de loyalisme traditionnel entretenait dans la conscience.

L'idée de saint Pierre souverain de l'exarchat entraînait de soi l'idée de saint Pierre souverain de Rome. Quand on est maître chez les autres, c'est bien le moins qu'on le soit aussi chez soi. Laquelle de ces deux idées a précédé l'autre ? Nous l'ignorons. Mais il semble bien que, pour les princes carolingiens, la souveraineté du pape à Rome ait été considérée comme un fait sur lequel on pouvait tabler. En tout cas, ils n'ont nullement touché, au moins dans les premiers temps, soit à la situation intérieure du pape, soit à ses relations avec Constantinople. A ces deux égards il l'ont laissé s'arranger comme il l'entendait, se contentant de l'assurer de leur amitié et de lui promettre leur protection, dans les termes les plus généraux. On se sert d'une expression trop précise quand on dit que Pépin reconnut le duché de Rome comme état indépendant. Aucun document, aucune preuve, même indirecte, de cette reconnaissance ne saurait être alléguée. Pépin demeura toujours en bons rapports officiels avec l'empire ; les papes eurent beau le décorer, lui et ses fils, du titre de

le Saint-Siége ; ce qu'il peut y avoir de *respublica* autour du siège apostolique est mentionné en même temps, mais sans cette précision qui est la marque de l'intérêt.

patricius Romanorum, il ne le prit jamais dans ses actes ; son chroniqueur officiel, le continuateur de Frédégaire, ne le lui donne pas davantage [1].

Ce titre, toutefois, ne manque dans aucun des documents émanés de Rome, qu'ils soient rédigés au nom du pape ou au nom d'autres personnes [2]. On a beaucoup discuté sur son origine et sur sa signification. Le titre de patrice était, dans l'empire, une haute distinction, rien de plus ; des exarques, des stratèges, des ducs l'avaient porté ; chez les Francs on le donnait aux gouverneurs de Provence, comme Mummolus et Dynamius, au VIe siècle, Abbon au VIIIe. Mais il ne s'agit pas ici du titre de patrice en général ; il s'agit du titre de patrice *des Romains* : le mot *Romanorum* est toujours exprimé. Plus tard après 774, Charlemagne le fit entrer dans sa titulature avec ceux de *rex Francorum* et de *rex Langobardorum* ; ces trois titres lui servaient à exprimer ses droits sur les Francs, sur les Lombards et sur les Romains, mais sur les Romains du pape, non sur les autres. Il faut donc voir dans l'expression *patricius Romanorum* un titre d'origine non pas impériale, mais romaine au sens strict.

S'il m'est permis de hasarder une conjecture, je dirai que ce titre a été donné par le pape Etienne aux princes francs, d'abord comme expression de leur protectorat sur le nouvel ordre de choses, en général ; en second lieu pour se dispenser de ressusciter l'exarque à Ravenne et de maintenir le duc à Rome. Depuis 754, en effet, il n'est plus ques-

1. On le trouve dans la *Clausula de Pippino*, qui est un document privé.

2. Cependant il faut noter que le biographe d'Etienne II n'en parle pas. Quant à la vie de son successeur Paul, elle est absolument muette sur les Francs et leur prince ; et c'est un silence voulu, car la translation de sainte Pétronille l'obligeait, en quelque sorte, à en parler. Pour l'auteur de cette vie, les souverains régnants, ceux qui comptent et par qui l'on date, ce sont les empereurs grecs, Constantin V et Léon IV. Le titre de patrice n'apparaît que dans la vie d'Etienne III.

tion de duc de Rome ; il y a des ducs à Rome, des ducs au pluriel, que ce titre ait ou non un sens administratif ou militaire bien déterminé ; mais le δοὺξ Ῥώμης a disparu. Il en est de même de l'exarque. Toutes les autres fonctions sont conservées, excepté ces deux-là ; et il faut noter que le patriciat, au moins dans les derniers temps, avait été attribué aux titulaires de l'une et de l'autre. Le pape n'a désormais besoin ni de l'exarque ni du duc ; pour leur éviter la tentation de renaître, il les remplace, autant qu'il est en lui, par un *patricius Romanorum*, éloigné il est vrai, si l'on considère la personne du titulaire, mais très fort, par le prestige de sa puissance et par le souvenir des services rendus.

Pépin ne pouvait renvoyer le pape à Rome sans voir quelle tournure prendraient les affaires à la suite de ses premières démarches, auxquelles il entendait, d'accord avec le pontife, donner un caractère pacifique. D'autre part, l'hiver n'était pas une saison à faire voyager de vénérables vieillards. Le roi conduisit son hôte à l'abbaye de Saint-Denis ; il profita de l'occasion pour se faire sacrer à nouveau, lui, sa femme et ses fils. Puis le pape, fatigué du voyage, éprouvé par l'hiver, tomba gravement malade, si bien que l'on en désespéra. Cependant il revint à la santé, ce que les moines de Saint-Denis ne manquèrent pas d'attribuer aux mérites de leur patron [1].

Pendant ce temps, les négociations suivaient leur cours. Les ambassadeurs de Pépin multiplièrent les instances (*bis et tertio*) auprès du roi des Lombards. Ce fut en vain. Le biographe d'Etienne II dit qu'ils avaient été envoyés *propter pacis foedera et proprietatis sanctae Dei ecclesiae reipublicae restituenda iura*. Dans cette expression bizarre se trouvent combinées des choses assez différentes ; elle reparaît plusieurs fois dans ces récits. Le continuateur de

1. Le *L. P.* ne mentionne pas l'intervention de saint Denis.

Frédégaire est beaucoup plus clair; d'après lui Pépin demandait à Astolphe de s'abstenir, par respect pour les apôtres Pierre et Paul, de toute hostilité *in partibus Romae* et de renoncer, par considération pour lui, Pépin, à des impositions contraires à l'usage. On ne sait quelles raisons Astolphe opposait aux sollicitations du souverain franc; une seule chose est connue, c'est qu'il envoya, lui aussi, en France, un ambassadeur revêtu d'un caractère sacré, le propre frère de Pépin le Bref, Carloman, jadis roi de la partie orientale de l'empire franc, maintenant moine au Mont-Cassin. Ce vénérable personnage ne réussit pas plus auprès du pape et du roi franc que les envoyés de Pépin n'avaient réussi auprès d'Astolphe. On ne le laissa même pas retourner à son monastère italien; il fut installé dans un couvent de Vienne, où il mourut peu après.

Au 1er mars 754 et à Pâques (14 avril), eurent lieu à Braisne et à Kiersy-sur-Oise de grandes assemblées nationales, où il fut décidé, non sans opposition[1], semble-t-il, que l'on ferait la guerre au roi des Lombards pour l'obliger à donner satisfaction aux demandes du pape. Une dernière sommation fut adressée à Astolphe lorsque l'armée était déjà sur le chemin de l'Italie; le pape joignit ses lettres à celles du roi Pépin; tout demeura inutile. L'armée franque se dirigea par la Maurienne vers le col du Mont-Cenis. De ce côté là aussi, les passages étaient en terre franque; le val de Suse avait une garnison assez faible, que l'on renforça pour empêcher les Lombards de l'occuper. Astolphe se présenta plus tôt qu'on ne l'avait cru; mais l'avant-garde fit si bonne contenance que les Lombards prirent peur et s'enfuirent en désordre vers

1. C'est Eginhard qui le dit, *Vita Karoli*, 6 : «.. Stephano papa supplicante, cum magna difficultate (bellum) susceptum est. Quin quidam e primoribus Francorum, cum quibus consultare solebat, adeo voluntati eius renisi sunt ut se regem deserturos domumque redituros libera voce proclamarent. »

leur capitale. Pépin franchit tranquillement les Alpes et vint mettre le siège devant Pavie ; le pape le suivait à peu de distance.

Astolphe dut céder ; il traita, sur la base de la rétrocession de Ravenne et des autres provinces conquises par lui ; il consentit même à rendre Narni, au nord du duché de Rome ; cette place avait été annexée sous Liutprand. Tout cela fut consigné dans un acte écrit, signé et juré [1]. Pépin s'en contenta ; Etienne II, qui se défiait d'Astolphe, non sans raison, eût bien voulu que le roi des Francs prît des garanties plus sûres et se fît remettre de suite les provinces cédées ; mais on ne l'écouta pas [2].

Pépin fit reconduire le pape jusqu'à Rome, par son frère Jérôme [3] et autres personnages d'importance. Le clergé et le peuple [4] se portèrent à la rencontre du pontife ; on lui fit le plus grand accueil et des actions de grâces furent rendues à Dieu.

La joie ne dura pas longtemps. Le pape était rentré à Rome vers la fin du mois d'octobre 754. Astolphe laissa l'armée franque retourner dans son pays ; il donna même un commencement d'exécution à ses promesses en remettant Narni aux envoyés francs. Mais quand Pépin fut à bonne distance il changea d'attitude, refusa obstinément toute concession ultérieure, et reprit même le cours des expéditions de pillage qui avaient antérieurement désolé la campagne romaine. Etienne II se plaignit à Pépin ; il lui écrivit deux lettres [5], l'une confiée à l'abbé Fulrad, qui peut-être avait été de l'escorte de retour, l'autre à Wilchar,

1. *L. P.*, t. I, p. 403.
2. Dans les lettres d'Etienne II, Jaffé, 2322, 2323, etc. il est souvent fait allusion à ces représentations du pape.
3. Un des nombreux bâtards de Charles-Martel.
4. Le biographe ne parle pas de l'aristocratie militaire.
5. J., 2322, 2323.

évêque de Nomentum. Pendant que le roi des Francs se renseignait, Astolphe, précisant son attitude, se préparait à envahir le duché de Rome. Le 1er janvier 756 les Romains virent arriver trois corps d'armée ; l'un, venu de Toscane, prenait position devant les portes de Saint-Pancrace et de Porto ; le second, commandé par le roi lui-même, débouchait sur la rive gauche du Tibre et menaçait la porte Salaria ; le troisième, formé dans le duché de Bénévent, bloquait les portes de Latran et de Saint-Paul. La dévastation de la campagne fut menée avec une extrême rigueur. L'investissement était assez étroit ; cependant le pape parvint à faire sortir de Rome de nouveaux envoyés qui prirent la voie de mer et se rendirent auprès de Pépin ; c'étaient l'évêque d'Ostie, Georges, deux nobles romains, Thomaricus et Comita, ainsi qu'un *missus* de Pépin, un abbé franc nommé Warneharius, qui avait pris part à la défense, endossant la cuirasse par dessus son froc et montant la garde aux remparts. Les lettres dont ces personnages étaient chargés sont au nombre de trois[1], la première au nom du pape seul, la seconde de même teneur, au nom du pape, des évêques suburbains, des prêtres, diacres, ducs, cartulaires, comtes, tribuns, de tout le peuple et de toute l'armée ; celle-ci est adressée non seulement au roi Pépin, mais encore à ses deux fils, à tous les évêques, abbés, prêtres, moines, ducs, comtes et à toute l'armée des Francs. La troisième est adressée aux mêmes personnes que la précédente ; mais elle est censée écrite par l'apôtre saint Pierre : *Ego Petrus apostolus*. Dans sa forme extraordinaire, cette pièce exprime naïvement le sentiment sur lequel on comptait le plus : le prince des apôtres, le portier des cieux était menacé dans son sanctuaire ; lui venir en aide était un devoir sacré ; en se portant à son secours on acquérait des droits spéciaux à sa reconnaissance et à son patronage.

1. J., 2325, 2326, 2327.

Ces cris de détresse furent entendus. L'armée franque s'ébranla de nouveau vers le Mont-Cenis, et Rome fut aussitôt dégagée. Pendant que Francs et Lombards combattaient aux cluses et qu'Astolphe vaincu et poursuivi se renfermait de nouveau dans Pavie, le silentiaire Jean reparaissait à Rome, escorté d'un autre dignitaire, le grand secrétaire Georges (*proto a secreta*) ; ils avaient une mission pour le roi des Francs. Le pape les fit accompagner par un homme de confiance, qui s'embarqua avec eux pour Marseille. Là, ils apprirent que Pépin était déjà en Italie. Très inquiets de ce qui se passait, les diplomates byzantins s'arrangèrent pour retenir à Marseille le délégué pontifical pendant que l'un d'eux, Georges, se rendait en toute hâte auprès de Pépin. Il le rejoignit aux environs de Pavie et fit les plus grandes instances pour obtenir que Ravenne, l'exarchat et les autres cités en litige fussent remises au gouvernement impérial (*imperiali concederet ditioni*[1]). Ce fut peine perdue. Pépin protesta qu'il ne s'était mis en campagne que pour l'amour de saint Pierre et la rémission de ses péchés ; que toutes les offres d'argent n'auraient aucune action sur lui. Congédié avec cette solution, le légat impérial, assez déconfit, revint à Rome, d'où il regagna Constantinople.

Quant à Astolphe, il se vit bientôt réduit à traiter. Les conditions furent un peu plus dures que la première fois. Comacchio fut jointe à la liste des territoires cédés; Pépin imposa une forte contribution de guerre et rétablit le tribut que les rois lombards payaient autrefois aux Francs. Pour assurer l'exécution du traité, l'abbé Fulrad, demeuré en Italie avec un petit corps d'armée, se rendit

1. Ce terme a, pour le biographe, un sens bien différent du mot *respublica* ; celui-ci, il l'emploie jusqu'à la fin de la vie d'Etienne II, en des circonstances où il n'a évidemment pas le sens de pays soumis à l'empire. Ainsi, Didier promet, en 757, de rendre *reipublicae* les cités conquises par Liutprand ; le pape Étienne, mort aux cours de cette négociation, finit *rempublicam dilatans*.

de ville en ville avec des commissaires lombards et se fit remettre partout les clefs des cités, des otages et des délégués de l'aristocratie (*primati*). Escorté de ces représentants du pays cédé, il vint à Rome et déposa dans la confession de saint Pierre, outre les clefs des villes, l'acte par lequel le roi Pépin en faisait don à l'apôtre, à son vicaire et à tous ses successeurs.

Nous n'avons plus le texte de cette donation ; mais la vie d'Etienne II nous a conservé la liste des territoires cédés au Saint-Siège. On y trouve d'abord Comacchio et Ravenne ; puis le pays compris entre l'Apennin et la mer, depuis Forli au nord jusqu'à Iesi et Sinigaglia au sud. Ancône et le reste de ce qu'on appela plus tard les Marches n'y figure pas ; pas plus que Faenza, Imola, Bologne et Ferrare. L'état pontifical avait donc encore bien des progrès à faire au nord de l'Apennin. Au sud de la chaîne, Eugubium (Gubbio) est seule mentionnée. Son territoire touchait à celui de Pérouse, laquelle était encore romaine.

Sauf Narni, annexée jadis au duché de Spolète et qui fut rendue en 756, les « restitutions » d'Astolphe représentaient ce qu'il avait conquis lui-même, l'Exarchat et la Pentapole à leur dernière période. A Rome on s'en contenta tout d'abord ; mais on n'avait pas encore perdu le souvenir d'un temps où ces provinces avaient d'autres limites. Il y avait à peine trente ans que Bologne au nord, Osimo au sud, avaient été annexées [1]. On ne tarda pas à se demander s'il n'y aurait pas moyen de ressaisir les conquêtes de Liutprand tout comme on avait repris celles d'Astolphe.

L'occasion se présenta bientôt. Quelques mois seulement après le départ de l'armée franque, Astolphe mourut d'un accident de chasse. A Rome on s'en réjouit fort et, comme la mort du roi était survenue un an après sa dernière

1. *L. P.*, p. 403.

expédition, on y vit le doigt de la Providence. Pour comble de satisfaction, le trône vacant fut aussitôt disputé par deux compétiteurs, entre lesquels il était aisé d'intervenir : Didier, duc de Toscane, et l'ancien roi Ratchis, frère du défunt, maintenant moine au Mont-Cassin. Didier se mit en rapport avec le pape et lui promit tout ce qu'il voulut. Étienne lui députa en Toscane l'abbé Fulrad, accompagné de son propre frère Paul et du « conseiller » Christophe. Didier s'engagea à rendre à la « république » les cités qui manquaient, *civitates quae remanserant*, c'est-à-dire[1] Faenza, Imola et Ferrare, à l'ouest de l'Exarchat ; Ancône, Osimo et Umana, au sud de la Pentapole. Un acte fut signé sous les yeux de Fulrad ; du reste, les promesses ne coûtaient guère au prétendant ; en insistant un peu on l'amena à promettre Bologne. Ces annexions eussent complété l'Exarchat et la Pentapole.

Le pape Étienne était transporté de joie. Il l'épanche dans une lettre écrite en mars ou avril 757 au roi Pépin[2]. Etienne, grâce à la protection de Pépin et à l'activité de son envoyé Fulrad, se voyait l'arbitre de l'Italie. Le nouveau roi recourait à lui pour qu'il le recommandât au souverain franc. Les habitants du duché de Spolète, qui venaient de s'élire eux-mêmes un nouveau duc et même ceux du duché de Bénévent, se réclamaient de lui à la même fin. Ici il est bon de noter que les ducs de Spolète et de Bénévent étaient, en théorie au moins, des fonctionnaires du royaume lombard.

A ce concert, cependant, il manquait une voix, celle de l'empire byzantin, qui n'était plus en mesure, comme au temps de Zacharie, de bénéficier des succès diplomatiques du Saint-Siège. Ceux-ci, du reste, ne furent pas aussi complets qu'on l'avait espéré. C'était au pape de s'exécu-

1. J., 2335.
2. Ibid.

ter le premier. Il députa à Ratchis un de ses prêtres, Étienne, chargé de l'exhorter à reprendre la vie monacale ; d'autre part l'abbé Fulrad se mit en marche avec sa troupe de Francs, pour appuyer les considérations développées par le légat ; l'armée romaine était prête à le suivre. Ratchis s'exécuta, et Didier fut proclamé roi des Lombards.

Cette situation conquise, il se montra peu pressé de démembrer le royaume. Faenza et Ferrare[1] furent, il est vrai « restituées » à l'exarchat ; mais, du côté de la Pentapole, les choses restèrent en l'état.

Le pape Étienne n'eut point à dévorer cette déception. Il mourut peu après l'avènement de Didier, le 26 avril 757. Son frère, le diacre Paul, lui succéda aussitôt, non sans opposition, car il s'était formé un parti en faveur de l'archidiacre Théophylacte. Ces deux papes frères, sous les auspices desquels le pouvoir temporel se fonda, appartenaient à une famille aristocratique, dont la demeure s'élevait au bout de la Via Lata, le quartier riche d'alors. Il semble que leur famille se soit éteinte avec eux, car Paul transforma la maison paternelle en monastère.

Ceci m'amène à parler des monuments religieux qui, à Rome et ailleurs, sont en rapport avec les événements dont nous nous occupons et en ont consacré le souvenir. Je dirai d'abord un mot de la chapelle de Sainte-Pétronille[2]. On vénérait à Rome, dans un cimetière de la voie Ardéatine, le tombeau de sainte Pétronille, une sainte que, d'après les actes fabuleux des saints Nérée et Achillée, on regardait comme la fille de saint Pierre. Pendant le séjour d'Étienne II en France, l'intérêt de Pépin fut excité, on ne

1. Avec les deux petites places de Bagnacavallo (*Castrum Tiberiacum*) et de Gabello, la première entre Faenza et Ravenne, l'autre dans les lagunes d'Adria.

2. Sur ce sujet, v. De Rossi, *Bullettino*, 1878, 1879.

sait comment, en faveur de ce culte. Le roi demanda que le corps de la sainte fût transporté au Vatican, près du tombeau de l'apôtre, qui, croyait-on, avait été son père. On choisit pour le déposer un des deux mausolées circulaires élevés au ve siècle pour les membres de la famille théodosienne ; le premier, qui, vraisemblablement, n'avait jamais servi de sépulture, avait été dédié à saint André par le pape Symmaque (498-514) ; l'autre devint le sanctuaire de la sainte aimée des Francs. Les travaux d'appropriation, commencés sous Étienne II, furent terminés rapidement ; le 8 octobre 757, la translation eut lieu, sous la présidence du pape Paul. Peu après, on apporta à Rome un important souvenir de la famille carolingienne. Pépin venait d'avoir une fille, Gisèle. Le pape en fut le parrain ; on lui envoya le *sabanum* de la petite princesse, c'est-à-dire le linge sur lequel on l'avait reçue au sortir de l'eau baptismale. Le pape le déposa solennellement dans le nouveau sanctuaire. Depuis lors il se qualifie toujours, dans sa correspondance avec les Francs, de « compère » du roi Pépin ; ce titre avait été pris avant lui par son frère Etienne, sans doute par prolepse, car il ne paraît pas y avoir eu de naissances, les années précédentes, dans la famille de Pépin.

A ces relations familiales qui, par Pétronille et Gisèle, rapprochaient étroitement les princes francs des grands chefs de l'Église, saint Pierre et ses successeurs, on peut joindre celles qui rattachèrent ensemble les souvenirs de saint Silvestre et de saint Denis.

Saint Silvestre était, depuis le ve siècle, le héros d'une légende grandiose, où l'imagination des Orientaux avait symbolisé l'important changement accompli dans le monde par la conversion de Constantin. Parmi les attaches topographiques de cette vieille histoire, le mont Soracte était une des plus saillantes. De bonne heure, cette belle montagne, qui domine d'une façon pittoresque le cours du Tibre et la Tuscie romaine, avait abrité des colonies mona-

cales. Au VIIIe siècle, la plus haute cime était couronnée d'une église sous le vocable de Saint-Silvestre ; trois autres couvents, situés plus bas, dépendaient de ce monastère supérieur. C'est là que le frère de Pépin, le roi démissionnaire Carloman, avait d'abord fixé sa résidence. Le pape Zacharie lui avait fait don du monastère et de toutes ses dépendances. Plus tard Paul en reconnut la propriété au roi Pépin, lequel ne tarda pas à le rétrocéder à l'église romaine.

Paul trouva moyen de rattacher ce don royal à la fondation qu'il venait de faire dans sa maison paternelle. Le monastère de la Via Lata fut placé par lui sous le double vocable des saints Étienne et Silvestre. Le premier était aussi un pape, un pape du IIIe siècle, qui avait dans la légende un souvenir très imposant, et dont le nom rappelait celui du défunt pape, naguère copropriétaire de l'immeuble à consacrer. Ses restes furent tirés des catacombes ; on alla aussi chercher ceux de saint Silvestre, dans sa basilique cimitériale de la voie Salaria, et les deux saints papes furent installés dans l'église intérieure du monastère, qui en avait deux. Les couvents du Soracte, Saint-Silvestre et autres, furent annexés à celui de la Via Lata. De plus, la grande église de celui-ci, la basilique extérieure, celle à laquelle le public avait accès, fut placée sous le vocable de saint Denis de Paris. C'était évidemment en souvenir du séjour du pape dans l'abbaye de Saint-Denis, monastère de patronage royal, dont l'abbé, d'ailleurs, s'était signalé par le plus grand zèle pour le Saint-Siège. Pépin, Carloman, Étienne II, Fulrad, tous les grands noms des dernières années se rencontraient là sous la protection concurrente des saints de Rome et de Paris. Le monastère de la Via Lata était vraiment comme un mémorial de la fondation du jeune État romain.

Cependant il faut dire que saint Silvestre patronnait autre part des souvenirs du même temps, mais d'une ten-

dance opposée. Le roi Astolphe avait épousé la fille de l'un des principaux ducs lombards, Anselme. Celui-ci renonça au monde, comme ses contemporains, Hunald d'Aquitaine, Carloman de France et Ratchis d'Italie ; Astolphe lui donna un grand domaine, au nord de Modène, dans un lieu appelé *Nonantula*, pour y fonder un monastère. Cette donation eut lieu en 751, peu après la prise de Ravenne. Les années suivantes (752, 753), alors que déjà les rapports étaient tendus entre Astolphe et le pape, l'évêque de Reggio d'abord, puis l'archevêque de Ravenne, procédèrent à la consécration des églises et oratoires. La fondation était encore toute récente lorsque le roi des Lombards s'engagea dans son expédition contre Rome (756). L'abbé Anselme suivit son roi jusque sous les murs de la ville sainte. On ne dit pas qu'il se soit battu, comme le firent alors d'autres moines de marque, Hunald[1] et Warnhaire ; en tout cas il eut part au butin et rapporta de Rome le corps de saint Silvestre. Il est à croire qu'il ne le tenait pas du pape. Comme saint Silvestre reposait dans une église de la voie Salaria et que le corps d'armée d'Astolphe s'établit précisément de ce côté, on peut compter le transfert de saint Silvestre à Nonantola au nombre de ces déprédations que le biographe d'Etienne II traite de sacrilèges. Plus tard, les moines essayèrent de régulariser l'affaire en fabriquant de fausses lettres de cession, bien difficiles à concilier avec la fondation de Saint-Silvestre *in Via Lata*[2].

On n'a pas à s'occuper ici de l'authenticité des reliques revendiquées par les deux couvents. Que les Lombards ou les Romains se soient trompés de tombeau, ou qu'un partage inégal eût été le fruit du vol d'une part, d'un pieux glanage de l'autre, cela n'a pas beaucoup d'intérêt pour

1. Voir *L. P.*, t. I, p. CCXXVII.
2. Sur cette question, voir le savant mémoire de P. Bortolotti, *Antica vita di s. Anselmo*, Modène, 1892.

l'histoire. Ce qu'il importe de montrer, c'est que l'abbaye de Nonantola et son culte local de saint Silvestre perpétuent en pays lombard, et avec une nuance lombarde, le souvenir de la crise de Rome en 756 et des débuts du pouvoir temporel.

Aussitôt élu, et sans attendre la cérémonie de l'ordination, Paul envoya au roi Pépin la nouvelle de la mort de son frère et de sa promotion à lui, en même temps que l'assurance de sa fidélité à maintenir les engagements pris par son prédécesseur. Un envoyé franc, Immo, venait justement d'arriver à Rome ; le pape le retint et le fit assister à son sacre. Quelques semaines après, des lettres de France arrivaient ; l'une d'elles était adressée à l'aristocratie et à la population laïque ; elle recommandait avec instance la fidélité au nouveau pape [1].

Nous reviendrons plus tard sur la situation intérieure. A l'extérieur, comme on l'a vu, de graves négociations se poursuivaient. Le pape continuait à réclamer les villes que Didier avait promises ; celui-ci s'efforçait d'en rendre le moins possible. Sa répugnance, il faut en convenir, se trouvait fortifiée par la singulière intervention du pape dans les affaires de Spolète et de Bénévent. En demandant le protectorat franc pour ces deux duchés, le Saint-Siège s'immisçait dans la politique intérieure du royaume lombard. Il reprenait les plans poursuivis vingt ans auparavant par Grégoire III, abandonnés ensuite par Zacharie [2], sous la pression des circonstances.

Il est clair que Pépin ne pouvait s'engager, à la suite du pape, dans cette politique dangereuse. Il eût sans doute trouvé étrange que le pape prît fait et cause pour les ducs d'Aquitaine et de Bavière, sans cesse en révolte contre

1. V. la réponse à cette lettre dans le *Cod. Carol.*, n° 13 (Jaffé).
2. Voir *L. P.*, t. I, p. 426.

le pouvoir central du royaume franc. Il n'accepta donc pas le protectorat qu'on lui offrait; il ne soutint pas davantage les prétentions romaines à des agrandissements du côté de l'Exarchat et de la Pentapole. Sur tous ces points Didier se sentit les mains libres. Il marcha d'abord contre les ducs révoltés. Pour les rejoindre il était nécessaire de traverser la Pentapole, probablement du côté de Gubbio; les dégâts commis par ses troupes firent pousser les hauts cris aux Romains. Le duc de Spolète, Alboin, fut fait prisonnier avec plusieurs de ses « satrapes ». Quant au duc de Bénévent, il réussit à se réfugier à Otrante et Didier en mit un autre à sa place. Cela fait, il vint à Rome. Le pape le reçut à Saint-Pierre, en dehors des murs, et insista beaucoup pour obtenir la remise des places promises par le roi. Celui-ci se déroba. Il s'engagea seulement à rendre Imola, et encore sous la condition que les otages lombards emmenés en France seraient rendus par Pépin. Le pape feignit de se résigner; il écrivit à Pépin dans le sens indiqué par le roi ; mais en même temps il lui faisait passer sous main une autre lettre qui annulait la première, maintenait toutes les prétentions romaines et pressait le roi de contraindre Didier à leur donner pleine et entière satisfaction [1].

Pépin envoya en Italie son frère Remedius, évêque de Rouen, et le duc Autcharius. Ces négociateurs parvinrent à arranger les choses sur la base de l'*uti possidetis*. Didier ne rendit aucune autre ville, pas même Imola ; le pape fut maintenu en possession du reste ; les dégâts causés de part et d'autre durent être réparés ; beaucoup de petites questions de limites, de coutumes, de patrimoines, furent réglées à l'amiable. Pépin insista auprès du pape pour le faire se résigner et même pour lui faire cultiver l'amitié du roi lombard. Paul se décida, non sans chagrin et sans

1. J., 2340, 2341.

récriminations, à l'évanouissement de ses rêves ; mais il était trop clair que le roi des Francs ne pouvait ni se mettre au service des grandes visées romaines, ni franchir les Alpes chaque fois qu'il se produirait un incident de frontière entre Romains et Lombards.

Du reste l'intérêt de ceux-ci était de vivre en paix ; ils avaient désormais un ennemi commun, tout prêt à profiter de leurs discordes, l'empire byzantin. Constantin V, toujours préoccupé de Ravenne, frustré dans les espérances qu'il avait fondées sur la diplomatie du pape et l'intervention franque, cherchait à reprendre pied dans l'Italie centrale. Son principal effort était et devait être dirigé contre le pape, détenteur actuel de Ravenne, responsable de l'émancipation des Romains. Il ne chercha pas à négocier avec lui, mais il essaya de s'entendre avec Didier. D'autre part le trouble introduit dans les relations ecclésiastiques par la « réforme » iconoclaste lui parut propre à fournir un point de départ pour des tentatives auprès du roi des Francs. Au delà des Alpes on n'était pas, il s'en faut, aussi engagé envers le culte des images que dans la Rome byzantine. Non seulement on n'avait pris aucune part aux démonstrations faites par les papes, depuis une trentaine d'années, en faveur de cette forme religieuse ; mais le culte lui-même, en dépit de l'extrême décadence où était tombé le christianisme des Francs, ne trouvait pas de racine sérieuse dans leurs habitudes. On pouvait tenter de les convier à une lutte contre ce que l'empire proscrivait comme une perversion religieuse. La piété, ainsi entendue, fournissait un terrain pour remplacer celui que l'on avait perdu dans la politique, et la preuve que ce terrain n'était pas mal choisi, c'est que l'église franque, sous Charlemagne et sous Louis le Pieux, observa, dans l'affaire des images, une attitude très différente de celle du pape, et plutôt voisine de celle des empereurs iconoclastes.

A Rome on avait très bien conscience de ce danger. Le pape Paul passa tout son pontificat à écouter les bruits qui venaient du Midi et à trembler devant la menace soit d'une alliance politique entre Grecs et Lombards, soit d'une entente religieuse entre l'empereur et la cour de Pépin.

Mais Pépin, homme de sens et de tête, ne se laissa pas plus séduire par les diplomates à moitié théologiens qu'on lui envoyait de Constantinople, qu'il ne s'était laissé entraîner à la suite des Romains à des remaniements inopportuns du territoire italien. Il vit tout de suite qu'il importait de réconcilier ses deux alliés d'outre-monts, le pape et le roi lombard ; à cette entreprise il consacra assez d'attention et d'énergie pour arriver à ses fins sans trop blesser l'un ou l'autre. Malgré les instances du pape Paul, qui insistait pour avoir à Rome un *missus* franc en permanence, il se borna à des légations temporaires, à des commissaires chargés de liquider des difficultés passagères et spéciales. En tant qu'il avait besoin d'être représenté en Italie comme protecteur du pape, ce rôle fut dévolu au roi Didier lui-même. On décida celui-ci à renoncer aux intrigues que, dans le commencement de son règne, il avait nouées avec les Grecs ; on persuada au pape de s'entendre avec lui et, au besoin, de réclamer son assistance.

D'autre part, dans la question religieuse, Pépin observa une attitude aussi simple que prudente. Le pape l'exhortait sans cesse à se défier des tentatives impériales contre l'orthodoxie. Il écouta le pape et négocia toujours de concert avec lui, soit à Constantinople par leurs envoyés respectifs, soit en France quand les débats s'y transportaient. Les Byzantins finirent par reconnaître qu'ils faisaient fausse route ; qu'en Italie l'entente de Pépin avec le pape et les Lombards leur enlevait toute base d'action politique, et qu'en France la fidélité à l'égard du grand chef religieux de l'Occident coupait court à toute tentative de brouiller celui-ci avec son puissant protecteur.

Telle est, je crois, l'impression qui se dégage des lettres adressées à Pépin par le pape Paul. Cette correspondance nous a été conservée dans le *Codex Carolinus* ; mais les dates manquent et il n'est pas toujours facile de remettre les pièces dans l'ordre chronologique. D'autre part, tout moyen de les contrôler et de les suppléer nous fait défaut. Le *Liber pontificalis* est muet ; les chroniques franques parlent peu de ces événements ; il est très difficile d'en retracer le détail. Au moins peut-on dire que les deux diplomates byzantins de 756, le silentiaire Jean et le grand secrétaire Georges, poursuivirent leur mission, l'année suivante, le premier à la cour franque, l'autre en Italie. C'est avec Georges que Didier combinait des entreprises contre Ravenne. Plus tard, en 763, une double ambassade, au nom de Pépin et du pape, partit pour Constantinople et y passa l'hiver. Le grand conseiller de Paul était alors Christophe, primicier des notaires. On l'accusait à Constantinople de prendre une part excessive à la rédaction des lettres pontificales ; on se plaignait, en général, de tentatives de corruption exercées sur les envoyés francs et byzantins. Le gouvernement impérial tenait beaucoup à éliminer les légats pontificaux et à négocier directement avec la cour franque. Il ne paraît pas avoir obtenu satisfaction sur ce point. Le dernier fait connu est celui d'une assemblée tenue à Gentilly, au commencement de 767 ; il y fut disputé, dit l'annaliste de Lorsch, *inter Romanos et Graecos de sancta Trinitate et de sanctorum imaginibus*. La présence des Romains montre que Pépin persévérait toujours dans son système de n'admettre aucune discussion religieuse en dehors du pape [1].

1. La mention de la Trinité est singulière. Il ne paraît pas qu'il y eut dès lors querelle entre l'Orient et l'Occident sur la procession du Saint-Esprit. Au concile romain de 769, aucune question trinitaire ne fut agitée.

Le pape Paul mourut peu après, le 28 juin 767, laissant une situation intérieure tranquille, mais d'une tranquillité superficielle, qui fut aussitôt troublée de la façon la plus grave. C'est le moment de jeter un coup d'œil sur l'organisation ecclésiastique et militaire dans le petit état romain et sur les commencements de conflit que l'on avait pu observer ou deviner jusqu'alors.

Rome.

(*A suivre*). L. DUCHESNE.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

I

LE GLAIVE TOURNOYANT

« Et (Iahvé) chassa l'homme, et il établit à l'orient du jardin d'Éden, pour garder le chemin de l'arbre de vie, les *Keroubim* et להט החרב המתהפכת » (*Gen.* ch. III, v. 24). Cette dernière expression a toujours embarrassé les commentateurs : bien des hypothèses ont été émises sur ce qu'on a appelé, improprement d'ailleurs, « le glaive tournoyant ». Lenormant prétendait l'identifier au *tchakra* des Indiens, « disque aux bords tranchants, au centre évidé, que l'on projette horizontalement après l'avoir fait tournoyer autour des doigts, de manière à lui imprimer une rotation rapide sur lui-même[1]. » Il croyait avoir trouvé dans les textes assyriens la mention d'une arme en forme de disque tout à fait analogue au *tchakra*. Je ne m'arrêterai pas à discuter longuement cette théorie. Il suffit que, contrairement à ce que pensait Lenormant, aucun texte cunéiforme ne parle d'une arme rappelant de près ni de loin le *tchakra*. Dès lors, quelle relation établir entre le symbole mystérieux décrit par la Genèse et une arme connue des Indiens seuls? Il faut laisser le *tchakra* dans l'Inde, d'où il n'est pas sorti, et chercher ailleurs la solution du problème.

Téglath-Phalasar I, qui régnait en Assyrie vers l'an

1. *Origines de l'Histoire*, I, p. 133.

1100 avant J.-C., raconte, dans la grande inscription trouvée à Kalah-Sherghat, qu'il a pris et détruit dans le pays de *Qoumanou* une ville appelée *Khounousa* : « Je fis, dit-il, un foudre de cuivre, j'écrivis dessus le butin que j'avais fait par le secours d'Ashour, mon Dieu, ainsi que la défense d'occuper cette cité et d'en rebâtir les murs. Je construisis en cet endroit une maison de briques, et j'y mis ce foudre de cuivre » (col. VI, l. 15-21). L'idée de Téglath-Phalasar est claire, il veut que nul n'ait désormais le droit de s'installer sur l'emplacement de la ville sans commettre un sacrilège dont les dieux ne manqueront pas de tirer vengeance. A cet effet, il grave la prohibition sur un foudre qui demeurera comme un anathème permanent. Il compte évidemment sur le symbole pour garantir l'observation de sa défense : on n'osera pas profaner un lieu désormais sacré et inviolable. N'est-ce pas la même idée qui est au fond du récit biblique et le « glaive tournoyant » ne remplit-il pas exactement le même office que le foudre de cuivre de Téglath-Phalasar ? Ne pourrait-on conclure de l'identité des significations symboliques à l'identité des deux symboles ?

Il importe d'abord de préciser le sens des termes employés par l'auteur biblique : להט, qui signifie « flamme », s'explique parfaitement si on songe à la foudre. Le terme de glaive (חרב) ne peut non plus surprendre : dans le cantique de Moïse, *Deutér.*, XXXII, 41, la foudre est assimilée à un glaive ; c'est partout l'arme par excellence de Iahvé. De même, Mardouk, avant d'aller combattre Tiamat, est armé d'un éclair (*Créat*, 4e tabl., l. 39). מתהפכת est plus obscur. On sait que la Vulgate traduit par *versatilis* : la forme התהפך paraît bien, en effet, répondre à l'idée d'un mouvement non réglé. Dans *Job*, XXXVII, 12, elle exprime le mouvement de va-et-vient des nuages dans le ciel. Je crois que dans notre passage elle peut très bien désigner les crochets ou les zigzags

de la foudre. Nous sommes ainsi amenés à traduire : להט החרב המתהפכת par : « flamme du glaive sinueux ».

Une pareille expression correspond parfaitement aux représentations assyro-babyloniennes que nous possédons de la foudre. Un des symboles les plus fréquemment reproduits sur les cylindres de cachet est le suivant.

FIG. 1[1].

Sur les représentations en relief[2], et aussi sur quelques intailles (cf. la fig. 2), il présente une forme analogue, mais les lignes qui se ramifient sur la tige centrale sont ondulées au lieu d'être brisées. Parfois, mais plus rarement, il est figuré avec trois[3] (ou même six[4]) branches, au lieu de deux. L'interprétation de ce symbole n'est, quoi qu'on en ait dit, aucunement douteuse. M. de Vogüé[5], le rencontrant sur un cylindre à légende araméenne, y vit l'image de la foudre. Cette idée, qui a été contestée, est pleinement confirmée par le fait qu'un objet de cette forme est fréquemment représenté dans la main d'Immer-Ramman[6], le dieu du tonnerre, ou sur le taureau spécialement consacré à ce dieu[7].

1. D'après le n° 173 de la Collection de Clercq. Cf. les n°s 115, 153, 225, 232, etc. de la même Collection.

2. Cf. le caillou Michaux, les deux pierres bornales reproduites, III R 45, n°s 1 et 2, les pierres de Merodach Baladan Ier (IV R 43) et de Nabuchodonosor Ier (V R 57).

3. Cf. Coll. de Clercq, n°s 175, 230, etc.

4. Principalement sur les représentations assyriennes, cf. Coll. de Clercq, n° 344, et LAYARD, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. LXV; 2e série, pl. V.

5. VOGÜÉ, *Mélanges* , p. 122, n° 25.

6. Cf. Coll. de Clercq, n°s 175, 211, etc.

7. Cf. Coll. de Clercq, n°s 169, 173, 230, etc.

La forme de l'arme symbolique du Paradis se trouve ainsi fixée. Il reste à déterminer où ce foudre pouvait être placé. Il n'était pas tenu par les *Keroubim*, puisqu'il est unique et que les *Keroubim* sont au moins deux. D'autre part, on ne peut introduire un troisième personnage dont il n'est fait aucune mention. Cette fois encore nous aurons recours aux monuments figurés assyriens : sur une intaille non classée du Musée du Louvre, je relève l'image suivante :

FIG. 2.

Est-il interdit de supposer que le foudre du Paradis était comme celui qui est représenté ici, fixé sur un socle ? On pourrait alors restituer hypothétiquement l'entrée du Paradis de la façon suivante : un haut mur d'enceinte qui faisait ressembler le jardin d'Éden à une forteresse [1] ; percée dans ce mur, du côté de l'ouest, une porte flanquée de chaque côté de taureaux androcéphales ailés ; entre les deux taureaux, barrant le chemin, une tige de métal ramifiée en branches ondulées et fixée sur un scabellum. Dans cette restitution, nous nous inspirons à dessein des monuments assyriens. Il paraît certain, en effet, que le second auteur jéhoviste, qui vivait vraisemblablement vers l'an 700, c'est-à-dire au moment de la grande expansion donnée à la littérature et à l'art assyro-babyloniens par les conquêtes des rois d'Ashour, a très profondément subi l'influence assyrienne (il suffit de rappeler la géographie du Paradis, le récit du déluge qui,

1. Il n'est question, dans le récit de la Genèse, ni de mur ni de porte ; mais il me semble difficile de concevoir les Keroubim *comme gardiens* autrement que des deux côtés d'une porte.

dans la version jéhoviste, est en quelque sorte démarqué du récit assyro-babylonien, etc.). Je serais tout disposé à croire qu'en décrivant l'entrée du Paradis, l'auteur biblique s'inspirait du souvenir de quelque monument assyrien, ou tout au moins combinait des données que lui fournissaient les représentations assyriennes popularisées par les bas-reliefs, les stèles et surtout les intailles. Cette hypothèse est confirmée par l'emploi qu'il fait d'une périphrase pour désigner l'arme merveilleuse du Paradis, emploi qui s'explique tout naturellement si on admet qu'il décrivait un objet symbolique d'origine étrangère.

II

LE SERPENT D'AIRAIN

Les renseignements qu'on possède sur le serpent d'airain sont assez peu nombreux : on sait qu'il existait, à l'époque d'Ézéchias, un serpent d'airain auquel les Israélites rendaient de longue date un culte superstitieux, que cette vieille relique offusqua le monothéisme ombrageux des iahvéistes fervents et qu'elle fut supprimée, sur l'ordre d'Ézéchias, avec d'autres objets de culte d'un caractère païen. C'est au moins ce qui résulte du passage suivant du Second Livre des Rois (XVIII, 4) : « (Ézéchias) supprima les hauts-lieux, brisa les cippes, mit en pièces l'asherah et détruisit le serpent d'airain qu'avait fait Moïse, parce que jusqu'à ce jour les Israélites avaient l'habitude de lui offrir de l'encens. — On l'appelait *Nekhoushtan* — ». On peut conclure, d'autre part, du récit bien connu des Nombres (XXI, 6-10), où le serpent d'airain est présenté comme un talisman contre les morsures des serpents, qu'on lui attribuait une vertu en quelque sorte magique.

Le même passage fournit la description de cet objet sacré : C'était un serpent d'espèce particulière, un *saraph*, qu'il faut se représenter, semble-t-il, enroulé autour d'une perche : « Fais-toi un *saraph*, dit Iahvé à Moïse, et place-le sur une perche. »

C'est là à peu près tout ce qu'on sait d'historiquement certain sur la forme, le sens et la portée de ce très vieux symbole. N'existait-il pas ailleurs des symboles analogues, et la Chaldée, par exemple, ne pourrait-elle fournir des points de comparaison permettant de mieux préciser le caractère et la signification du serpent d'airain ? Le symbole biblique n'a pas été, en effet, créé en quelque sorte *ex nihilo* : il n'était que l'expression de vieilles traditions religieuses dont *a priori* on est, je crois, assez fondé à chercher la source première en Chaldée.

Sur quelques anciens cylindres babyloniens est figuré un objet de forme singulière. Le n° 107 du catalogue de la Collection de Clercq en fournit la représentation suivante, qui est particulièrement nette[1].

FIG. 3.

Il ne peut, ce me semble, y avoir de doute sur la nature de l'objet que le graveur a voulu représenter; c'est une sorte de caducée : deux serpents s'enroulent autour d'une longue baguette ou perche, dont l'extrémité est passée dans une boule; à une certaine hauteur, ils s'en détachent en se cambrant et en gonflant leur gorge

1. Cf. en outre les n°s 68, 160, 179, 232 *bis*, etc., de la même collection, et les n°s 808, 810, 857, etc., du catal. de la Bibl. nation.

à la façon de l'uræus égyptien. La tête est assez particulière ; nous chercherons plus loin à en préciser le caractère. Sur d'autres représentations, la boule qui surmonte la tige centrale s'amincit[1] ; parfois elle est remplacée par un simple renflement fusiforme[2], ou même disparaît complètement comme dans la figure suivante, que j'emprunte au n° 132 de la collection de Clercq.

FIG. 4.

Cet objet sacré répond assez bien à l'idée que nous nous formons du Serpent d'airain. Existait-il véritablement un rapport entre ces deux symboles, et de quelle nature était ce rapport? Pour répondre à ces questions il est nécessaire de reprendre les choses d'assez loin.

A la pl. 68, l. 65 et 66 *ab*, du 3e vol. des *Cuneif. Inscr.*, sont mentionnés deux GAL-EDIN avec les lectures (et les gloses) respectives *birdou* et *sharrapou*. Ailleurs (5e vol., pl. 46, l. 22 et 23 *cd*) (*ilou*) *sharrapou* et (*ilou*) [*bi*]*rdou*[3] sont mis en rapport avec deux noms de Nergal : LOUGAL-GIR-RA et SHID-LAM-TA-OUD-DOU-A. Jensen (*Kosmol.*, p. 62) a démontré que ces expressions désignaient les Gémeaux. Nous savons donc que les Gémeaux étaient considérés

1. Cf. Coll. de Clercq, n° 68, Bibl. nation., n° 857.

2. Cf. Coll. de Clercq, nos 160, 179, 234, etc., Bibl. nation., nos 810, 842, etc.

3. Ici, il est indiqué expressément que ce sont les appellations en usage dans le pays de MAR(-KI) — vraisemblablement une abréviation pour MAR-TOU(-KI) = *Amourrou*, la Syro-Palestine (assimilation contestée par HALEVY, *ZA* III, 195) —. Ces noms, néanmoins, étaient également employés en Assyro-Babylonie : le texte, cité en premier, de la pl. 68 du 3e vol. des *Cuneif. Inscr.* en fait foi.

comme deux manifestations de Nergal, et, en cette qualité, portaient entre autres noms l'un celui de *birdou*, l'autre celui de *sharrapou*.

Il faut remarquer que dans l'exemple cité en premier l'idéogramme divin manque devant *birdou* et *sharrapou* : ces termes paraissent être moins des noms propres que des appellations désignant des espèces particulières d'êtres merveilleux. Il resterait à déterminer à quelles sortes de génies ou de monstres ces expressions correspondaient. On n'a pas, jusqu'ici, fait la remarque que *sharrapou* a un équivalent en hébreu, *saraph*, qui désigne, comme on sait, une espèce de serpent mal définie, moitié fabuleuse, moitié réelle : l'équivalence est absolue (le passage de la chuintante à la sifflante, le redoublement du Resh dans un cas, l'allongement de la voyelle précédente dans l'autre sont des faits bien connus par ailleurs et sur lesquels il est inutile d'insister). N'y a-t-il qu'une simple identité de termes? Je ne le crois pas : il me semble vraisemblable que *sharrapou* et *saraph* désignaient des catégories d'êtres tout à fait analogues. Il en résulterait que les Gémeaux étaient à Babylone figurés par deux monstres, dont l'un tout au moins avait la forme d'un serpent. Or, le caillou Michaux, qui présente parmi des symboles stellaires ou planétaires des signes zodiacaux bien reconnaissables, tels que le scorpion et le sagittaire[1], fournit la représentation de deux monstres accouplés, à corps de serpent. En voici une copie que j'ai prise sur un moulage (fig. 5).

Je serais très disposé à voir dans ces deux figures de serpents la représentation des Gémeaux[2]. L'un de ces

1. Figuré par une simple flèche.

2. Il est bien probable que les Gémeaux n'ont rien à voir avec les petits personnages phalliques (voir Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXIX, n° 5), où Lenormant (*Ess. de Comment. des fr. cosm. de Berose*, p. 230) a cru les reconnaître.

FIG. 5.

monstres a une tête d'aigle, l'autre a une tête singulière, caractérisée par des oreilles longues et droites; ce n'est certainement pas une tête de lion ou de tigre : c'est peut-être une tête de lynx[1]. Un monstre tout semblable apparaît fréquemment dans le champ des cylindres. En voici quelques exemples que j'emprunte au catalogue de Clercq ou à la collection de la Bibliothèque nationale.

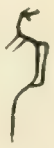

FIG. 6[2].

FIG. 7[3].

FIG. 8[4].

La tête, bien qu'indiquée avec les procédés sommaires de l'intaille, présente identiquement les mêmes caractères que sur le caillou Michaux : on retrouve la même gueule largement ouverte, les mêmes oreilles longues et hautes. Un trait seulement est ajouté, ce sont quelques rayons qui partent de la nuque du monstre.

1. C'est l'opinion que m'a exprimée verbalement M. Heuzey.
2. Coll. de Clercq, n° 170.
3. Coll. de Clercq, n° 230.
4. Bibl. nation., n° 826.

Mais ici une question se pose. N'y a-t-il pas identité entre ce monstre et ceux qui sont représentés enroulés en caducée autour d'une baguette? La comparaison des fig. 3 et 4 avec les fig. 6, 7 et 8 ne peut, je crois, laisser la chose douteuse.

Les pierres bornales, autres que le caillou Michaux, confirment ces différentes assimilations. Sur la pierre de Merodach Baladan Ier (IV R, pl. 43) et sur celle de Naboupaliddin (*Bab. and. Or. Rec.* I, p. 65), nous retrouvons, accouplés les deux mêmes serpents, l'un à tête d'aigle, l'autre à tête de lynx. Sur la pierre de Nabuchodonosor Ier (V R, pl. 57), le second monstre est figuré, ceci est curieux à noter, avec deux têtes au lieu d'une[1]. Peut-être n'y a-t-il là qu'une représentation simplifiée du symbole où nous avons cru reconnaître deux serpents enroulés autour d'une baguette. Ou bien ne pourrait-on penser que dans ce dernier symbole il n'y avait qu'un serpent dont la tête se serait dédoublée pour des raisons de symétrie? Des exemples d'un pareil dédoublement ne seraient pas difficiles à trouver. Il suffit de citer l'aigle héraldique à deux têtes (Cf. Heuzey, *Armoiries chald.*, p. 15 et 16).

Il résulte de ce qui précède que le serpent à tête de lynx du caillou Michaux et des pierres de Merodach Baladan Ier et de Naboupaliddin, le serpent à deux têtes de la pierre de Nabuchodonosor Ier, le serpent à tête de lynx radiée, figuré dans le champ des cylindres, et enfin le ou les serpents enroulés autour d'une baguette représentent un seul et même génie, qui est à la fois une manifestation de Nergal et d'un des Gémeaux. Est-ce au *birdou* que nous devons l'identifier, ou bien au *sharrapou*? Rien jusqu'ici ne nous autorise à préférer une assimilation à l'autre. Si nous adoptions la seconde, il s'ensui-

1. Un monstre tout semblable est représenté, III R, pl. 45, nos 1 et 2.

vrait que les monstres enroulés en caducée correspondaient exactement de nom au Serpent d'airain, qui, comme nous l'avons vu, est un *saraph*. Ainsi se trouverait confirmé d'une façon singulière le rapprochement que nous proposions en commençant entre les deux symboles.

Il nous reste à essayer de déterminer la signification du symbole chaldéen [1]. Sa reproduction sur les cylindres, qui étaient des amulettes autant et plus peut-être que des cachets, prouve en faveur de son caractère talismanique.

Une indication d'autre part qu'il ne faut pas négliger, c'est le rapport établi, comme nous l'avons vu plus haut, entre *sharrapou* et *birdou* d'une part et deux noms de Nergal : LOUGAL-GIR-RA et SHID-LAM-TA-OUD-DOU-A de l'autre. Dans un texte tout récemment publié, la sixième tablette de la série *Maqloû* (cf. Tallqvist, *Assyr. Beschw. Ser. Maqloû*, p. 90), on trouve aux lignes 118 et suiv. l'incantation que voici : « — Incantation — Eh ! ma sorcière, mon enchanteresse, ton domaine, c'est le monde entier; tu traverses toutes les montagnes. Je le sais et j'ai bonne confiance ; sur ma rue des sentinelles, à ma porte des gardiens je planterai ; à droite de ma porte, à gauche de ma porte je placerai LOUGAL-GIR-RA et SHID-LAM-TA-OUD-DOU-A. Puissent les dieux-gardiens qui arrachent le cœur et [déchirent ?] les reins tuer la sorcière et que moi je vive. » Dans une autre incantation (cf. IV R, 21, l. 16 et suiv.) se trouvent des indications tout à fait analogues, avec la mention que les deux divinités placées de chaque côté de la porte correspondent aux Gémeaux.

Nous sommes, je crois, par tout ce que nous avons dit précédemment, autorisés à penser que ces images divines

1. Ce symbole est plusieurs fois représenté dans la main d'Ishtar guerrière (cf. Bibl. nat., n° 781, Coll. de Clercq, n°s 213 et 213 *bis*). Le motif de cette attribution est peut-être à chercher dans le caractère igné du *sharrapou* (*sharrapou* signifie « le brûlant »).

étaient, la première, en forme de serpent à tête de lynx (*sharrapou*), enroulé ou non autour d'une baguette; la seconde, en forme de serpent à tête d'aigle (*birdou*[1]). Le caractère magique et talismanique du *sharrapou* en général et en particulier de l'objet symbolique en forme de caducée se trouve par là confirmé. On voit donc qu'il y avait bien, entre le symbole biblique du Serpent d'airain et le symbole chaldéen de forme semblable, analogie de signification. — Il est loisible de supposer que le « Serpent d'airain » remplissait, à l'entrée du temple de Jérusalem, exactement le même rôle que dans l'incantation précitée le *birdou* et le *sharrapou* à la porte de celui qui voulait conjurer les mauvais esprits et les maléfices des sorcières.

Il resterait maintenant à nous demander si un rapport réel n'existait pas entre certaines formes du *sharrapou* et les *seraphim* d'Isaïe. Mais nous serions par là entraînés en dehors du cadre que nous nous sommes tracé, et nous préférons réserver l'étude de cette question pour un autre article.

Paris.

François THUREAU-DANGIN.

1. Les idéogrammes LOUGAL-GIR-RA et SHID-LAM-TA-OUD-DOU-A correspondaient encore à *Almou* et *Allamou* (cf. *V R*, 46, l. 20 et 21) qui désignaient peut-être des êtres merveilleux analogues au *sharrapou* et au *birdou* (sur ces derniers noms, cf. la note 3 de la page 6).

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE [1]

II

LES TRAVAUX PRÉPARATOIRES A L'HISTOIRE CRITIQUE DU VIEUX TESTAMENT ; RICHARD SIMON ET LES JUIFS.

Voulez-vous naviguer sur la grande mer rabbinique, disait R. Simon à qui se montrait curieux d'étudier la littérature juive, faites choix d'un pilote habitué à cette longue et difficile traversée. C'est ce qu'avait fait saint Jérôme, entre tant d'autres, quand il avait pris les leçons du juif Barraban, au grand scandale de certains théologiens d'alors, qui ne pouvaient gémir assez de voir encore une fois Barrabas préféré à Jésus-Christ. C'est ce que fit R. Simon à son tour, en réussissant à nouer des relations avec plus d'un juif rabbiniste, malgré l'interdiction officielle de séjour qui, depuis deux cents ans, tenait les Israélites hors de France. Celui dont il est le plus souvent parlé dans ses lettres était un juif de Pignerol, du nom de Jona Salvador. Aussi entendu aux affaires que versé dans le *rabbinage*, il était venu à Paris pour étendre le commerce des tabacs qu'il faisait déjà en Italie, et obtenir à certains monopoles ce qu'on appelait dès lors une participation. « Que faites-vous de la loi qui défend de vendre le samedi ? » lui demandait un jour R. Simon. A quoi le juif répondait, sans se déferrer : *Trovata la legge, trovato l'inganno !* ce qu'on a traduit depuis, comme chacun sait :

1. Voir le premier article, *Revue*, p. 1.

La loi, je la respecte puisque je la tourne ! Je me suis associé, ajoutait Salvador, à un chrétien qui vend le samedi, et moi, je vends le dimanche. — Cependant, ripostait R. Simon, vous ne vous faites pas scrupule, comme je vois, de porter ce jour-là de gros livres à travers la bibliothèque. — C'est sur les épaules, à la façon des crocheteurs, qu'il nous est défendu de porter des fardeaux, expliquait l'habile casuiste. Là-dessus, R. Simon lui demandait pourquoi les pharisiens reprochèrent au malade de l'Evangile de porter son grabat, puisque, apparemment, il ne le chargea pas sur ses épaules. — Et Salvador de répondre d'un air de triomphe : C'est qu'on était moins bon casuiste alors qu'aujourd'hui ! — Le Talmud, ce vaste recueil des plus singuliers cas de conscience et, s'il fallait en croire les docteurs Juifs, des solutions les plus admirables, J. Salvador avait justement formé le projet de le traduire avec R. Simon. Mais le Normand circonspect, qui n'ignorait pas quel sort les censeurs théologiens feraient à une telle entreprise, lui avait d'abord conseillé de se munir d'un privilège, qu'il devait, on le pense bien, longtemps attendre. N'avaient-ils pas assez au surplus d'étudier ensemble la Bible ? C'était pour le jeune oratorien une véritable fête. Il fait beau, disait-il, le voir lire ou plutôt chanter la sainte Écriture à la juive, en remuant la tête, les épaules et presque tout le corps, pour animer la lecture. Puis c'étaient des entretiens infinis avec Salvador et de jeunes Bordelais, étudiant à Paris, que R. Simon soupçonnait fort d'être des coreligionnaires secrets du juif de Pignerol [1]. Le futur auteur des *Histoires critiques* traversa à cette date une période de vif enthousiasme pour la littérature d'Israël, et il ne faut pas moins que cette ferveur juvénile pour expliquer les longues et pénibles recherches qui préludèrent à la composition de ses grands travaux. On a un témoignage de cette curiosité sympa-

1. *L. C.*, I, 97, sq.

thique pour les choses juives, dans un écrit qu'il composa, en 1670, à la prière de Jona Salvador, pour plaider la cause des juifs de Metz accusés d'un meurtre rituel. L'étude de ce *factum* et de deux ouvrages qui le suivirent sur *Les cérémonies et coutumes des juifs* ne paraîtra pas sans doute d'un médiocre intérêt pour l'intelligence de son œuvre aussi bien que pour la connaissance de son caractère[1].

I

La communauté juive de Metz, au XVIIe siècle, présente à l'historien une ample et bien instructive matière d'études. Relégués dans le quartier Saint-Ferroy, c'est à peine si les juifs peuvent sortir des tortueux dédales de ce véritable *ghetto* ; à la vue du chapeau jaune, sans lequel ils ne doivent jamais paraître, on entend partout retentir le cri de Hep ! Hep ! et les voilà, sous le moindre prétexte, livrés aux huées ou aux coups de la populace. Exclus de la ville les dimanches et fêtes, ils n'y peuvent entrer les jours ordinaires qu'en payant le même droit de péage que le bétail. L'église, où ils sont obligés de se rendre à certains jours, ne leur est même pas un asile. Sans doute, ils n'y voient pas, comme à Wittemberg et en tant d'autres villes d'Allemagne, le fameux bas-relief où s'amusait la verve gouailleuse des artistes du moyen âge : une truie allaitant trois petits juifs, suivie d'un rabbin en mitre, qui tient par la queue l'animal immonde, et semble lui rendre un dérisoire hommage. Mais ils sont obligés d'entendre des prédications faites pour eux, c'est à dire, comme on l'entend bien, contre eux, et Bossuet lui-même, dans plus

1. *L. C.*, II, 15 ; II, 60 ; III, 10 ; le factum, dans la *Bibliothèque Critique* (B. C.), I, 109, sq.

d'un de ses sermons de Metz, qui portent précisément pour en-tête la mention « *contre les juifs* », a témoigné quelle impression lui causait cet étrange auditoire, « peuple monstrueux, qui n'a ni feu ni lieu, sans pays et de tout pays, la fable et la risée du monde[1] ! »

C'est dans ce milieu que se produisit le sinistre fait-divers auquel le nom de R. Simon allait être bientôt mêlé. Un enfant des environs de Metz avait subitement disparu : le bruit public accusa aussitôt les juifs de l'avoir égorgé pour faire de son sang l'ablution rituelle qui leur était alors partout attribuée. On eut beau, à quelques jours de là, retrouver le corps de l'enfant dans un bois voisin ; on n'en persista pas moins à le croire victime de quelque affreux rite judaïque, et, les soupçons se précisant davantage, on dénonça au Parlement de Metz un pauvre colporteur de Boulay, nommé Raphaël Lévi. Une bouchère avait vu passer un homme ressemblant à un juif, avec un enfant entre les bras. D'autre part, Lévi portait sur lui quelques lignes tracées en hébreu et que Du Vaillé, un juif converti affirma être une formule cabalistique. Il n'en fallut pas davantage : Lévi fut condamné à mort, et, après avoir subi les épreuves de la torture en récitant des versets de la Bible que les juges prenaient pour des incantations magiques, il expira sur le bûcher avec la plus grande fermeté. Les ennemis des juifs ne s'en tinrent pas là : Raphaël Lévi n'avait dû être que l'instrument de la communauté juive ; il fallait faire expier à celle-ci le meurtre rituel dont on la voulait croire coupable. C'est à quoi visait un libelle intitulé : *Abrégé du procès fait aux juifs de Metz*[2].

Avec une généreuse décision, qui n'est pas un de ses moindres titres d'honneur, R. Simon prit en main la cause

1. Ch. Abel, *La Moselle*, 1854 : *Les Juifs à Metz* ; P. de l'Ancre, *l'Incrédulité*, 1622 ; Bossuet, *Deuxième dimanche de l'Avent*.

2. *B. C.*, I, 109, sq. Grætz, *Judengeschichte*, X, 270, sq.

des juifs accusés sans preuves. L'affaire venait d'être déférée, à Paris, au Grand Conseil. Il adressa aux juges un *factum* destiné à combattre des préjugés qui semblent n'avoir trouvé nulle part plus de crédit que dans la magistrature d'alors. N'était-ce pas précisément un conseiller du Roi que ce Pierre de l'Ancre qui, sous le règne précédent, avait, dans son curieux traité de l'*Incrédulité*, entassé plus de fables qu'il n'en courut jamais parmi les foules les plus ignorantes du moyen âge ? Et cet étrange ouvrage n'était-il pas bien fait pour fortifier, en l'exprimant, le même état d'esprit que trahissaient et développaient à la fois, en ce siècle même, tant d'extraordinaires pamphlets, comme la *Sentinelle contre les juifs*, en Espagne, et en Allemagne : *La Peau des Vipères juives écorchées* ? Aussi combien de magistrats, sans admettre avec l'auteur que les juifs ne sauraient ni tousser, ni cracher, ni se défaire de mille maladies honteuses, juste loyer de leur pacte avec le diable, pouvaient cependant être tentés d'adopter les conclusions générales de ce réquisitoire et croire, selon ses termes mêmes, qu'on n'est le fidèle serviteur du roi que dans la mesure précise où l'on se montre le cruel ennemi des juifs ? C'est à réfuter ces vagues mais redoutables griefs que s'attacha l'avocat improvisé des Israélites de Metz[1].

Après avoir rappelé que l'accusation de meurtre rituel, dont R. Lévi vient d'être victime, est précisément la même qui a fait périr tant de chrétiens innocents au temps des empereurs, et prouvé par l'examen des textes que l'Exode ne contient pas plus de prescriptions homicides que le discours sur la montagne, R. Simon se livre à quelques réflexions historiques qui élèvent singulièrement le débat. Les crimes reprochés aux juifs, fait-il remarquer, changent avec les siècles, et la haine dont on les poursuit est soumise à une sorte de mode. C'est ainsi qu'au temps de la

1. P. DE L'ANCRE, *de l'Incrédulité*, ép. dédicat.

querelle des images on les chargeait d'impiétés contre leur culte ; pendant tout le cours des croisades, on leur reprocha d'envoyer des émissaires au prince de Babylone, pour livrer les plans des armées chrétiennes. Depuis qu'il n'est plus question que de magie noire ou blanche, et que Hoogstraten, avec son *Marteau des sorcières*, a fait école, c'est de sorcellerie qu'on accuse les juifs, et le malheureux Raphaël Lévi n'a pas eu contre lui de pire grief que d'avoir, sur le chevalet, prononcé trois fois trois mots hébreux qui ne pouvaient être naturellement que des invocations du diable. Or, à ces courants d'opinions, aussi puissants qu'ils étaient capricieux et aveugles, comment ont répondu les papes ? par une politique toujours la même et que R. Simon ne peut assez louer. Est-il rien qui fasse plus honneur au génie éclairé d'un Léon X que la protection qu'il accorda à Reuchlin et aux défenseurs des juifs contre les fureurs insensées des théologiens de Cologne ? A-t-on vu de plus grands politiques que les Grégoire IX et les Clément VI, qui, fermant l'oreille à ceux qui accusaient les juifs de ruiner la chrétienté par leurs usures, ont envié à la loi d'Israël le privilège qu'elle avait alors sur la loi chrétienne de favoriser le commerce et l'esprit d'entreprise, et n'ont rien négligé pour assurer à leurs États les fruits d'une si industrieuse activité ? Est-ce qu'enfin, tous tant qu'ils sont, les souverains pontifes n'ont pas compris que le juif fait en quelque manière besoin à l'Église, puisque c'est sur son livre qu'est édifié le Christianisme, et que ce n'est pas trop récompenser le fidèle dépositaire des preuves de notre foi que de le protéger contre les violences des passions populaires ?

Mais ce que R. Simon apprécie par dessus tout, ce qu'il fera valoir plus tard tout au long dans de nombreux écrits, ce sont les incontestables services que la nation juive a rendus à la science en tous les temps. Sans parler de la philosophie scolastique, qui nous vient en droite ligne du

ghetto, puisque Aristote n'a été connu des philosophes du moyen âge que par les traductions des juifs arabes, les plus grands savants du monde chrétien, depuis saint Jérôme jusqu'à Roger Bacon, depuis Origène jusqu'à Pic de la Mirandole, ne se sont-ils pas mis à l'école des rabbins juifs ? Les mathématiciens peuvent-ils oublier que c'est un juif, Abraham Excellensis, qui, ignorant la géométrie, s'associa au savant Borelli, ignorant de son côté l'arabe, pour traduire les écrits d'Apollonius de Perga ? Et le plus grand naturaliste du moyen âge, n'est-ce pas ce Moïse Maïmonide que Richard d'Angleterre fit venir comme médecin auprès de lui, au moment même où il chassait tous les juifs de son royaume ? Il n'est pas jusqu'à la critique, chère à R. Simon, qu'il ne tienne pour infiniment redevable aux travaux des rabbins du moyen âge et en particulier à leur polémique contre les chrétiens, et certes Boileau ne croyait pas dire si juste, quand il donnait à son docteur ce conseil ironique :

Éclaircis des rabbins les savantes ténèbres [1] !

Ce n'était pas assez de réhabiliter la nation en général par l'énumération des services qu'elle avait rendus au commerce et à la science. R. Simon terminait son plaidoyer par la réfutation des moyens juridiques qui avaient amené la condamnation du malheureux juif de Metz. Le *factum* eut un plein succès. Répandu par les soins de Salvador dans le Parlement et à la cour, on peut dire qu'il ouvrit les yeux des nouveaux juges ; la sentence du premier tribunal fut cassée, et l'on décida que désormais les plaintes contre les juifs seraient déférées au Grand Conseil[2].

On connaît les pages proprement classiques que, dans

1. *B. C.*, I, 115 ; III, 71 ; *L.C.*, II, 215 ; *Cérémonies et coutumes des Juifs*, préface ; Boileau, *Satire VIII*, 215.

2. Grætz, *Judengeschichte*, X. 274.

une circonstance toute semblable, Montesquieu écrivit à l'adresse des Inquisiteurs de Portugal, qui venaient de faire monter sur le bûcher une jeune juive de dix-huit ans. Comme R. Simon, il fait appel aux sentiments d'humanité à la fois et de religion ; il invoque les leçons de l'Évangile et l'intérêt même de l'Église. Mais l'auteur des *Lettres Persanes* ne tarde pas à se démasquer, et l'on sait de quel ton acéré, avec quelle éloquence sarcastique et haineuse il en arrive bientôt à faire parler les juifs persécutés : « Nous suivons une religion que vous savez vous-même avoir été autrefois chérie de Dieu, nous pensons que Dieu l'aime encore et vous pensez qu'il ne l'aime plus ; et, parce que vous jugez ainsi, vous faites passer par le fer et par le feu ceux qui sont dans cette erreur si pardonnable de croire que Dieu aime encore ce qu'il a aimé. » Est-il besoin de remarquer que, de ces deux plaidoyers, celui qui avait le plus de chance d'atteindre son but, ce n'était pas assurément celui de Montesquieu ? Faut-il ajouter que rien n'était moins à propos, dans le seul intérêt de la tolérance philosophique, que de porter ainsi la question juive sur le terrain religieux ? Et le pire ennemi des juifs qui fut jamais, c'est à dire, comme on sait, Voltaire, n'allait-il pas être autorisé par là à lancer contre leur religion, si imprudemment mêlée au débat, ces mille pamphlets impitoyables auprès desquels le plus farouche des réquisitoires modernes ne paraît être que de l'antisémitisme à l'eau de rose ? R. Simon n'avait pas besoin de lire les *Questions du licencié Zapata* ou l'*Examen de Milord Bolingbroke* pour se garer scrupuleusement de tout ce qui pouvait ressembler à une thèse théologique, et si le *Factum pour les juifs de Metz* ne vaut pas pour la dialectique aiguë et pénétrante la *Très Humble Remontrance aux Inquisiteurs de Portugal*, on peut être sûr que l'auteur n'eût pas manqué de raisons pour s'en consoler [1].

1. Montesquieu, *Esprit des Lois*, 25, 13.

II

Un procès, plus épineux cette fois et d'un intérêt plus général, restait à gagner au défenseur improvisé des juifs. Il ne s'agissait plus de désabuser sur leur compte les magistrats du parlement, mais de convaincre d'ignorance, sinon d'injustice, certains docteurs de la faculté de Paris. C'est en effet, sous couleur d'exposé didactique, un véritable plaidoyer contre « les très sages maîtres » que la traduction des *Cérémonies et coutumes des juifs*, de l'Italien de Léon de Modène, parue en 1674, et le traité qui, en 1681, y fit suite, sur la *Comparaison des Cérémonies des juifs et de la discipline de l'Église*. Ces travaux qui précèdent et suivent à peu d'intervalle la publication de l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678) ne sauraient être négligés pour l'exacte appréciation de ce grand ouvrage.

« Pourquoi les tribunaux d'Allemagne prononcent-ils tant de condamnations pour sorcellerie ? demandait un jour R. Simon à La Peyrière, l'auteur du livre des *Préadamites*, qui avait beaucoup voyagé dans le Nord. — C'est parce que les biens des sorciers, répondait-il, sont confisqués au profit des juges[1]. » Si l'on eût demandé à R. Simon : Pourquoi les théologiens de Paris ont-ils édicté de si sévères condamnations contre les livres des juifs ? Nul doute qu'il n'eût répondu : C'est pour pouvoir se dispenser de les lire. Quel aveugle dédain en effet n'ont-ils pas montré naguère pour la littérature talmudique, lorsque, malgré l'approbation explicite donnée par le pape aux ouvrages de Reuchlin, ils ont condamné tous ses travaux et donné gain de cause au juif converti Pfefferkorn, le partisan acharné de la destruction de tous les livres juifs ! Que leur importe en effet le texte hébreu de la Bible, et quand,

1. *L. C.*, II, 5 sq.

par exemple, dans le verset bien connu : *In iniquitatibus conceptus sum*, la version latine substitue un pluriel au singulier de l'original, ne s'en croient-ils pas moins autorisés par leurs cahiers de Sorbonne à discuter doctement sur le nombre des péchés originels ? Si du moins leurs contresens restaient confinés dans l'enceinte de leurs salles d'argumentation ! Mais le malheur est que leur ignorant dédain pour la littérature juive a fait école au XVIIe siècle, et le moyen de ne pas reconnaître dans certaines pages de nos plus grands apologistes la trace de l'enseignement étroit ou erroné qu'ils ont reçu ? N'est-ce point par exemple la doctrine de ses maîtres de théologie que suit Bossuet quand il affirme que « l'histoire du peuple juif est peu agréable et fade comme l'eau, et que, pour lui trouver la saveur du vin, il faut au sens littéral ajouter le sens figuré et prophétique » ? Et quand Pascal a besoin de se rappeler que la Bible est « chose figurante » pour se défendre d'y voir de « sots contes », faits exprès, semble-t-il, « pour aveugler les injustes », n'est-ce pas là précisément la hautaine expression de l'indifférence et du mépris qu'inspiraient les livres juifs à tous les théologiens dont il était entouré [1] ?

Bien loin de partager ce dédain pour le judaïsme, et de n'y voir qu'une chose morte, bonne tout au plus pour servir de confirmation à quelque thèse dogmatique, R. Simon estime qu'à le considérer en lui-même il n'est pas d'objet d'étude plus intéressant et plus fécond. Non, les juifs ne sont pas simplement, selon les termes de Bossuet lui-même, de vains débris épandus çà et là, comme on expose sur les grands chemins les membres écartelés des malfaiteurs [2]. Si justement punis et dispersés qu'ils soient par

1. *L. C.*, I, 264 ; *H. C. V.*, 303 ; *Comparaison des Cérémonies*, etc. 130 ; Bossuet, *Sermon sur le deuxième dim. ap. l'Epiph.* ; Pascal, *Pensées* (Havet), I, 106 ; II, 42.

2. Bossuet, *Sermon sur le deuxième dim. de l'Avent.*

toute la terre, ils n'en existent pas moins au regard de l'historien et forment un corps de nation, toujours instructif, sinon par la communauté des mêmes croyances, du moins par la continuité des mêmes traditions rituelles et des mêmes observances religieuses ; ce que R. Simon fait justement ressortir, en intitulant ses livres sur le judaïsme : *Cérémonies, coutumes des juifs*. Il en est qui prétendent qu'on n'emporte point la patrie à la semelle de ses talons. Rien n'est plus faux à son gré, puisque visiblement la patrie juive se survit à elle-même et que les juifs croyants des temps modernes descendent en droite ligne des pharisiens d'autrefois, absolument comme on reconnaît le vieux type sadducéen dans tel banquier juif du temps qui n'admet pour devise que : *Fate denari* ! L'esprit ergoteur et subtil des uns ne se retrouve-t-il pas notoirement chez ces rabbins qui dissertent à l'infini pour savoir s'il faut mettre des franges à une chemise de nuit carrée ou si l'on peut manger un œuf pondu un jour de fête ? Le positivisme religieux des autres ne s'étale-t-il pas encore dans telle maxime des Talmudistes : « Fais-toi une foi d'autorité pour te débarrasser du doute, et ne donne pas la dîme sans la mesurer. » Tous enfin ne sont-ils pas d'accord, comme jadis, pour exclure du culte juif tout credo, toute profession de foi dogmatique, et n'a-t-on pas vu Moïse ben Maïmon écarter jusqu'aux espérances messianiques, en affirmant que le Messie était venu au temps d'Ezéchias ? Mais, quand le judaïsme tiendrait tout entier dans le rituel de la synagogue, est-ce une raison pour professer à son endroit le même dédain que tant de théologiens, trop hantés de préoccupations dogmatiques [1] ? Au surplus, pour être l'élément constitutif du judaïsme, le culte n'a pas gardé toujours, selon R. Simon, cette indigence caractéristique de concepts religieux. Les plus vieilles formules,

1. *L. C.*, IV, 195 ; *Cérémonies*, préf. ; *Comparaison*, 13, sq.

contemporaines de la simplicité primitive, se sont bientôt chargées de sens avec le progrès de la culture, et l'antique *schéol*, par exemple, qui n'était primitivement rien autre chose que le sépulcre, a revêtu peu à peu les diverses significations du vocable grec (ᾅδης) qui servit à le traduire. De même encore, dans combien de formules liturgiques ne voit-on pas s'insinuer les dogmes du paradis, du purgatoire et du ministère des anges ! Et, si l'on ne consultait que les Manuels de prières juives, comme le départ serait malaisé à établir entre la théologie chrétienne et la dogmatique latente du judaïsme [1] !

Or ce n'est pas sur ce seul point que le fait juif est infiniment difficile à discerner du fait chrétien. Entre les deux liturgies, à ne considérer du moins que l'extérieur, la ligne de démarcation est pour ainsi dire insaisissable, et l'influence de l'une des deux religions sur l'autre, impossible à déterminer. R. Simon n'était pas plus embarrassé de retrouver telle formule de l'Oraison dominicale dans les *Sentences des Pères* (Pirke Aboth) que certains termes de l'Institution Eucharistique dans cette belle Agada de Pâque où l'on bénit l'azyme et la coupe, en disant : « Ceci est la Pâque que nous mangeons pour honorer, magnifier Celui qui nous a fait passer de la servitude à la liberté, de la douleur à la joie, des ténèbres à la lumière. » Rapports purement extérieurs, bien entendu, et ressemblances d'autant plus éloignées, ce que R. Simon néglige peut-être trop d'indiquer, que la liturgie de la cène judaïque reste purement familiale ! Mais, ce qui fait le caractère vraiment original et irréductible du grand sacrifice chrétien étant mis à part, comment se refuser à voir que la messe chrétienne n'a pas d'autre cadre que le service juif avec ses lectures préparatoires de l'Écriture, la bénédiction du pain et du vin, qui en est le rite essentiel,

1. *B. C.*, II. 518.

et les actions de grâces qui le terminent? Il n'est pas jusqu'à l'office ecclésiastique dont on ne retrouve dans la Synagogue la division en prières communes et en prières propres, avec ces nombreuses additions particulières qui distinguent, dit-il, les Religieux d'aujourd'hui exactement comme les Pharisiens d'autrefois. Et qu'on ne croie pas que la ressemblance ne porte que sur des détails extérieurs ; le formalisme juif s'est par un développement parallèle à celui de l'enseignement chrétien, imprégné en quelque sorte de pensées, et transformé en un véritable spiritualisme religieux : le juif qui se livre aux ablutions rituelles sait bien qu'il n'accomplit qu'un symbole, que la purification de l'âme est un acte essentiellement intérieur et qu'à la vieille croyance de la souillure légale il faut substituer la profonde doctrine du péché ; tant il est vrai que le judaïsme n'a pas été choisi au hasard pour être l'ancêtre de la foi chrétienne, et que l'Apôtre parlait en quelque manière le langage même de la critique, quand il disait : « Illis credita sunt eloquia Dei. » C'est à eux qu'ont été confiés les oracles de Dieu[1].

L'auteur que R. Simon se plaisait le plus à citer en ces délicates matières était un orientaliste du nom de Gaulmin, une des physionomies de savant les plus originales qu'il y eut au XVIIe siècle. Nommé maître des requêtes par Richelieu, Gaulmin étudiait infiniment moins les questions de droit et d'administration que les ouvrages des rabbins, et même, en fait de paternité, il ne semblait vouloir en connaître d'autre, dit R. Simon, que la paternité littéraire : *Studuit libris, non liberis.* On racontait même que son curé, apparemment effarouché de la hardiesse de ses opinions, ayant refusé de lui donner la bénédiction nuptiale, il avait dû prendre l'expédient aussi peu ordinaire que strictement canonique de paraître un beau jour à l'impro-

1. *Cérémonies*, préface, 9. *Comparaison*, 50, sq.

viste devant lui avec sa femme et ses témoins, et de lui déclarer son union, une union *à la Gaulmine*, comme Bayle, dans son Dictionnaire, les appela dès lors. Ce scrupuleux curé n'était pas le seul ennemi que se fût fait Gaulmin par l'étalage souvent indiscret de sa littérature rabbinique, et R. Simon, qui n'était pas, on en conviendra, des plus mal placés pour le savoir, aimait à dire à ce propos : *Infelix eruditio est scire quod multi nesciunt; multo etiam infelicior scire quod omnes ignorant*[1] !

Que disait-il donc, ce paradoxal Gaulmin, qui pût paraître si offensif des oreilles théologiques? Rien que nous ne trouvions fort naturel, depuis que tel livre, comme les *Horæ Talmudicæ* de Lightfoot (1674), a répandu partout ces principes élémentaires de l'exégèse biblique. C'est à savoir que l'on ne peut abstraire l'enseignement évangélique du milieu historique et local où il s'est produit, et que rien n'importe plus pour l'intelligence du christianisme que la connaissance exacte de la société dans laquelle Jésus a grandi et vécu. De même que le Sauveur n'était sans doute pas vêtu d'une chasuble et d'une étole, même pendant la Cène, quoi qu'en aient pensé certains théologiens, mais qu'il portait le costume ordinaire des juifs de son temps, de même aussi sa parole n'était pas sans quelque rapport avec les procédés didactiques des rabbins contemporains. Aussi quoi d'étonnant si l'on retrouve dans les Talmuds telle parabole évangélique, telle comparaison devenue proverbiale, comme la lumière sous le boisseau, la ville sur la montagne, la pierre donnée pour du pain, les faux prophètes vêtus de peaux de brebis et tant d'autres qu'il serait facile de citer? N'est-il pas naturel d'expliquer par les usages de la synagogue tel récit de saint Luc qui met en scène le *Hazzan* remettant à Jésus-Christ les *Sepharim*, ou manuscrits des prophètes,

1. *L. C.*, IV, 154, sq.

pour lui en proposer l'explication, ou encore telle recommandation de saint Paul qui défend aux premiers chrétiens les rixes et les gourmades trop fréquentes dans les assemblées religieuses des juifs ? Qu'est-ce donc enfin que les théologiens de la faculté de Paris trouvaient de si scandaleux à dire que les Évangélistes ont employé ce genre d'allégorie qu'on nomme *Déras*, quand ils ont appliqué à saint Jean-Baptiste ce qui est dit du prophète Élie, ou entendu du Messie ce qui est dit du peuple d'Israël, comme dans le texte bien connu : *Vocavi filium meum ex Aegypto* ? Idées si universellement admises aujourd'hui que le seul fait qui pourrait nous étonner c'est la timidité de Gaulmin et de R. Simon à énoncer des doctrines que les théologiens du XVIIe siècle seraient aujourd'hui les premiers sans doute à déclarer banales[1].

Ce qui passionnait enfin R. Simon, plus peut-être qu'il ne l'avoue lui-même, pour l'étude du judaïsme, c'était la vie dont témoignait ce vieux culte, même depuis la dispersion, par les sectes qui se développaient dans son sein. Les juifs cabbalistes avaient d'abord piqué sa curiosité, non qu'il eût jamais été tenté, comme Reuchlin vieillissant, de se livrer aux spéculations mystiques de la secte. Mais, grâce à eux, un esprit plus large s'était infusé dans la théologie juive, et il n'était pas rare de rencontrer des rabbins de cette école affirmant que si Dieu apparut jadis aux prophètes des nations, Balaam, Abimélech ou Laban, aussi bien qu'aux prophètes des juifs, c'est pour montrer que tous les hommes sont également ses enfants, que le livre sacré, comme un habit antique, doit être rajusté sans cesse à la taille de chaque génération, et qu'enfin la religion du vrai Dieu doit attirer à elle tout ce qu'il y a de saint dans les autres religions de la terre. Sans doute c'est sous une forme bien puérile que les cabalistes

1. *L. C.*, III, 184, sq. *Cérémonies*, préf. 5; *Comparaison*, 54.

exposaient leurs libérales doctrines. Mais quand ils affirmaient que si Dieu apparaît le jour aux prophètes hébreux, il apparaît la nuit aux prophètes des nations, quand ils rappelaient que, d'après l'Écriture, Dieu fut, à cause de Loth, propice aux Moabites et aux Ammonites, et qu'ainsi les nations n'ont pas été plus privées de la connaissance du vrai Dieu que les juifs n'ont échappé aux pratiques de l'idolâtrie, qui ne voit qu'ils faisaient ainsi de l'universalisme le caractère d'une religion divine, et qu'ils retrouvaient en somme le large esprit du vieil Isaïe faisant dire à tous les peuples de la terre : « Allons, montons à la montagne de Iahweh pour qu'il nous instruise dans ses voies et que nous marchions dans ses sentiers [1] ! » Mais c'étaient surtout les juifs caraïtes qui excitaient le plus vivement la curiosité du savant religieux : véritables protestants du judaïsme et faisant profession de s'en tenir à l'Écriture, comme leur nom l'indique (*Scripturarii* ou pour mieux dire, *Litterarii*), ils avaient, à ses yeux, sur tous les autres juifs et même sur bien des protestants chrétiens, l'avantage de suivre en exégèse le seul sens littéral, et de se montrer habituellement grammairiens exacts et bons critiques. Qu'on juge là-dessus quel cas en devait faire le docte hébraïsant ! Les prendre pour des Sadducéens, ou simplement, avec Buxtorf, les traiter comme une quantité négligeable dans le judaïsme, c'était le blesser lui-même au vif. Il faisait mieux encore. En tête des lettres qu'il se trouvait adresser à des amis protestants, on lit la suscription peu banale : « A mon cher caraïte. » R. Simon ne connaissait pas de terme d'amitié plus tendre, effet assez plaisant de l'enthousiasme ingénu du savant pour l'objet de son étude, et plus excusable en somme que de vouloir, comme il l'avait fait par un entraînement quelque peu irréfléchi, retrouver le collège des cardinaux dans le grand

1. *L. C.*, III, 49; *Gen.*, XII, 10; *Is.* II, 3.

sanhédrin, le pape dans le *Nassi*, et les divers ordres du sacerdoce chrétien dans les *Cohen*, les *Sciamas* et les *Hazzan* de la synagogue[1] !

III

Est-ce à dire que l'auteur des *Histoires critiques* ait professé pour le peuple juif une admiration aveugle. Sans doute cet esprit, d'ordinaire si rassis et si sobre, n'avait pas été exempt d'une sorte d'ivresse intellectuelle, en abordant une étude alors si nouvelle, et le moyen de ne pas s'en féliciter quand on songe combien de précieux travaux nous devons à cette juvénile ardeur ? Mais bientôt cependant la critique se substitua peu à peu à l'éloge, et le long commerce qu'il avait eu avec les juifs ne lui laissa, en définitive, comme il l'avoue lui-même, qu'une antipathie très décidée. Mais ce qui nous intéresse plus encore que ses sympathies personnelles ou ses dégoûts, c'est la critique pénétrante de la littérature rabbinique qui en résulta, et, fait bien significatif, il sut trouver le moyen, tout en combattant les docteurs d'Israël, de faire le procès à leurs plus véhéments adversaires. Rien n'est plus curieux à cet égard que sa polémique contre les rabbins : aucun des plus légitimes griefs contre le judaïsme n'est omis, mais en même temps certaines des traditions les moins recommandables du moyen âge ne sont pas davantage épargnées, et les avocats des deux partis sont renvoyés dos à dos avec une équité qui ne manque pas de piquant. Peut-être même estimera-t-on que, pour l'adresse du tour et la finesse des sous-entendus, le parallèle qu'il se plaît à poursuivre entre la Scolastique et le Talmud n'a rien à envier aux meilleures

1. *L. C.*, I, 40 ; I. 92 ; III, 8 ; *B. C.*, II, 201 ; II, 299 ; *Comparaison*, 42.

pages des *Pensées sur la Comète* ou de *l'Histoire des Oracles*, sans avoir d'ailleurs rien de commun avec les doctrines de Bayle ou de Fontenelle[1].

Les juifs instruits, fait-il remarquer, n'ont pas été les derniers à reprocher à nos docteurs scolastiques la préférence qu'ils semblent maintes fois accorder aux commentaires de l'Écriture sur l'Écriture elle-même. Ne voit-on pas par exemple, dans certains écrits théologiques du moyen âge et dans les cahiers plus récents des élèves des facultés, la Glose invoquée au même titre que les Livres Saints ? *Glossa dicit* : tel est le dernier mot des discussions, l'autorité suprême qui l'emporte constamment sur le texte sacré. Mais, se retournant alors vers les critiques juifs : N'est-ce pas vous, leur dit-il en substance, qui avez donné l'exemple de ce respect superstitieux pour l'opinion des moindres docteurs ? Qu'est-ce au fait que le Talmud, sinon un amas de traditions ridicules qui n'ont d'autre fondement que cet aphorisme rabbinique qui répond à tout : « Nos sages maîtres l'ont dit. » Les juifs ont beau faire, ils seraient excommuniés de la synagogue le jour où ils voudraient secouer le joug de ce subtil et absurde radotage. On l'a bien vu quand Moïse Maïmonide promit un traité sous ce titre : « qu'il n'est pas obligatoire d'interpréter partout le Talmud à la lettre ». Il ne put prendre sur lui de braver l'opinion unanime des rabbins et le livre ne parut jamais. Or, tandis que les juifs, sur l'autorité de je ne sais quel docteur, doivent croire, par exemple, que si Moïse échappa à l'épée de Pharaon, c'est parce que l'épée rebondit de son cou sur la tête du bourreau, ou qu'Abraham, ouvrit dans sa tente une école de théologie pour rivaliser avec Héber qui tenait un cours sous une tente voisine et qu'il écrivit des traités philosophiques sur l'unité de Dieu contre les prêtres chaldéens, les chrétiens, eux, ne sont

1. *L. C.*, I, 225; II, 187.

obligés de croire que sur de bons actes. On n'a sans doute pas tort de reprocher aux couvents certaines légendes répandues sous le nom spécieux de traditions, certains usages nouveaux qui diffèrent de l'ancienne discipline, et enfin, dit-il, « tant de miracles suspects qui ont rempli le monde ! » Mais quoi ! le Talmud lui-même n'est-il pas rempli « de contes de moines » ? et à la différence des catholiques, comme un Baronius, par exemple, qui n'hésite pas à rejeter certaines leçons suspectes du bréviaire romain, ne peut-on pas dire qu'un rabbin exempt de rêveries et affranchi de la superstition talmudique ne serait pas un bon juif[1] ?

Cette absence de critique, qu'on ne reproche pas sans quelque raison aux docteurs du moyen âge, mais c'est peu de dire que les juifs l'ont autorisée par leur ignorance ; ils l'ont érigée en principe par leur impudente mauvaise foi. Il n'est pas, en fait de livres, disait R. Simon, de faux monnayeurs plus éhontés que les juifs. Que d'impostures parmi eux, depuis ces risibles rhapsodies mises hardiment sous le nom d'Adam, de Moïse ou des douze patriarches, jusqu'à ces colonnes de Seth, à peu près aussi historiques que les colonnes d'Hercule, mais que Josèphe n'affirme pas moins avoir vues de ses yeux aussi bien que la statue de la femme de Loth[2] ! Tel est même leur sans-gêne avec l'histoire qu'ils ne s'embarrassent pas de laisser apercevoir leurs procédés d'invention légendaire, et R. Simon, devançant le fameux axiome de Max Müller en exégèse mythologique « *Numina nomina* », met sur le même pied le polythéisme grec fondé sur des étymologies enfantines et telles fables des rabbins qui, sur ce texte des Nombres que Moïse épousa une femme « Kusith », inventent et racontent dans le plus grand détail une guerre d'Israël

1. *L. C.*, I, 92 ; II, 136 ; II, 189 ; III, 47 ; *B. C.*, II, 224.
2 *L. C.*, II, 5 ; *B. C.*, II, 241.

contre le pays de Kousch[1] ! Il est un cas cependant où R. Simon semble montrer plus de gaîté que de rancune contre ces fabricateurs de pièces et ces audacieux précurseurs des conteurs pieux du moyen âge. C'est quand ils ont fourni à Pic de la Mirandole, ce jeune seigneur italien qui voulait arriver à la science sans longs efforts et par un chemin de prince, des livres ou des titres de livres inventés à plaisir pour se jouer de sa crédulité. S'ils manquent habituellement d'esprit dans leurs écrits, il faut convenir qu'ils ont ce jour-là joué un tour plaisant à leur élève. Est-ce ce trait d'*humour* rabbinique qui pique R. Simon d'émulation ? On pourrait le croire, car on le voit, dans une lettre amusante, indiquer à un ami quelles précautions il pourrait prendre pour imiter adroitement l'un de ces vieux manuscrits hébreux dont les juifs se montrent si grands amateurs : longueur des rouleaux, hauteur des pages, dimensions des lignes et des marges, couleur de l'encre, rien n'est négligé dans ce petit manuel de contrefaçon hébraïque, où l'on ne serait pas surpris que le fameux Shapira fût allé prendre des leçons [2] !

Ne reproche-t-on pas encore aux intelligences scolastiques leur culture trop étroite et trop exclusivement dogmatique, sans nul souci de l'histoire et des disciplines variées qui élargissent la pensée ? Mais les docteurs du moyen âge sont des prodiges de compréhension au prix de ces Talmudistes, étrangers à toute philosophie et tournant le dos pour ainsi dire à toute espèce de culture libérale, puisque aussi bien, de toutes les défenses que contient leur Loi, il n'en est pas qu'ils aient plus scrupuleusement respectée que celle de ne lire aucun livre profane. « Ils ne cultivent presque jamais leur raison, dit profondément R. Simon ; c'est ce qui les rend si fort attachés à leur religion, étant remplis dès leur enfance d'une infinité de pré-

1. *L. C.*, III, 142; *Num.* XII, 2.
2. *L. C.*, II, 187 ; IV, 190.

jugés qu'il est presque impossible de leur ôter. » Si même ils se contentaient d'ignorer les lettres et les sciences profanes ! Mais il n'est pas jusqu'à l'hébreu qu'ils ignorent profondément. Incapables de s'entendre en cette langue d'une province à l'autre, il n'en manque même pas, parmi les juifs de langue grecque, qui sont de force à lire *Pipi* (יהוה) le nom de Dieu dans la Bible, et R. Simon a pris maintes fois le professeur royal, Philippe d'Aquin, sur le fait d'ignorance ou de contradiction dans la simple lecture du texte hébreu [1]. Aussi, quel a été l'effet de cette absence totale de culture, sinon la basse superstition qui, s'il faut l'en croire, envahit le judaïsme moderne ? Un de leurs grands cabalistes lui avait promis de lui faire apparaître son génie. Après bien des incantations et des termes de grimoire que le scepticisme du critique empêchait apparemment d'aboutir, le juif avait avoué que sur la terre maudite des chrétiens les anges refusaient d'ordinaire de descendre, mais en Palestine, dans la terre donnée par Dieu à Israël, il se faisait fort de lui en montrer une légion. Foi à la cabale, métier de dupes ! disait R. Simon en forme de conclusion, et il ajoutait : Devins ou coupeurs de bourses, c'est tout un : Γένος μαντικόν, φιλάργυρον γένος ! Si du moins les juifs ne prenaient pour dupes que les juifs ! mais la cabale est une contagion qui gagne partout, et la voilà qui inspire aux chrétiens eux-mêmes les divagations les plus folles, au grand Reuchlin ses traités d'occultisme, à La Peyrière son livre des Préadamites, au jésuite Kircher ses pitoyables théories sur les lamies et les vampires, les incubes et les succubes, issus du mariage des anges avec les filles des hommes ! Il n'y a qu'un mot qui serve pour juger cette mysticité raisonnante et enfantine : elle est le fruit de l'oisiveté, et il n'en faut pas plus à R. Simon pour la prendre en horreur [2].

1. *L. C.*, I, 35; I, 225; *N. B. C.*, I, 269; *Comparaison*, 18, 60, 126.
2. *L. C.*, I, 97 ; II, 3 ; III, 49 ; *B. C.*, I, 370. *Cérémonies*, préf., 8, sq.

Encore n'est-ce rien d'avoir répandu partout cette maladie contagieuse de la superstition, quand on réfléchit à l'influence néfaste qu'ils ont exercée par certaines de leurs doctrines sur l'enseignement des écoles au moyen âge. Leurs ridicules explications de l'origine de la Loi, et la véritable idolâtrie verbale qui en est la conséquence, c'est le point que R. Simon a le plus à cœur et sur lequel il ne se lasse pas de revenir. Est-il théorie plus puérile de l'inspiration que celle qu'on lit dans leurs docteurs, et pourtant de quelle influence n'a-t-elle pas été au moyen âge? Ici, c'est Moïse ben Naaman qui fait de Moïse un simple copiste, écrivant sous la dictée de Dieu tous les mots depuis *Bereshit* jusqu'à *bene col*, et, à sa seconde ascension sur le Sinaï, trouvant Dieu en train de peindre de sa main les couronnes des lettres hébraïques. Là, c'est Abarnabel, dans son commentaire du traité *Bababatra*, enseignant que ces mots : *Et Moïse mourut*, furent dictés d'avance par Dieu à Moïse qui les écrivit en pleurant. Ailleurs, comme dans le traité des Semences, on voit que, le texte ayant été dicté par Dieu à Moïse avec ses commentaires, celui-ci récita le tout une première fois à Aaron qui se retira à sa droite, puis une seconde fois à ses fils qui se mirent à sa gauche, une troisième fois aux soixante-dix vieillards qui se rangèrent par derrière, et enfin devant tous ces témoins, aux six cent mille enfants d'Israël. Et qu'on n'aille pas croire que ce sont de pures fantaisies de rabbins, estimées par les juifs à leur juste prix. On n'a qu'à entendre là-dessus les Pères de la synagogue : Anathème à qui fera une différence entre ce verset : Je suis le Seigneur votre Dieu, et cet autre : Channa fut concubine d'Éliphaz ! Ou encore, comme au chapître *Chela* : Tout homme qui prétend que Moïse a prononcé un seul verset de lui-même n'aura point de part à l'autre monde ! Aussi R. Manassé, ayant osé dire que les généalogies de l'Écriture n'offrent qu'une médiocre utilité et qu'il faut distin-

guer entre la moelle et l'écorce fut-il condamné unanimement par toutes les autorités de la synagogue !... Et tant d'autres traits enfin de cette idolâtrie proprement rabbinique accumulés avec une érudition inépuisable, mais que le lecteur se fatiguerait plus tôt de suivre que R. Simon ne se lasserait de les énumérer [1].

Or sait-on quelle est, selon lui, la conséquence de ce respect superstitieux pour l'Écriture ? C'est l'irrespect le plus absolu qui puisse être, et une perpétuelle dérision du texte même que l'on vénère. N'est-ce pas en effet se jouer de la Bible que de changer dans les commentaires qu'on en fait tel mot par tout autre, dont les lettres prises comme chiffres produisent un même total numérique ? Et transfigurer le récit sacré en une fiction morale ou mystique par des allégories sans fondement, n'est-ce pas proprement le défigurer ? L'interprétation rabbinique, mais c'est la mythologie allégorique des Grecs, avec cette différence que de voir dans Vulcain la flamme qui pour aller a besoin de bois, comme le Dieu boiteux a besoin d'un bâton pour marcher, ce n'est pas proprement porter atteinte au texte d'Homère, tandis que l'Évangile a eu mille fois raison de dire aux subtils rabbins : « Vous anéantissez l'Écriture avec vos traditions ! » Bien plus, par une sorte de grossier réalisme théologique, les rabbins en viennent à ne plus comprendre le sens de ces traditions elles-mêmes : quand elles disent qu'Adam fut instruit par un ange, c'est-à-dire évidemment qu'il fut un homme tout divin, ils prétendent nous faire assister aux cours de théologie de l'ange Raziel dans le jardin d'Éden, à peu près avec autant de fondement que le Père Garasse affirmait qu'Adam était mort d'une sciatique héréditaire [2] !

Aussi, quand les rabbins, dans leur polémique antichré-

1. *L. C.*, III, 206, sq.
2. *L. C.* II, 3.

tienne, reprochent aux Pères et même aux Évangélistes certaines explications figurées, est-il fondé à leur dire ne rétorquant l'argument : Vous nous reprochez l'emploi du sens allégorique, mais c'est vous qui nous avez ouvert proprement la voie, et si l'on venait à perdre telle partie quelque peu aventurée de la symbolique chrétienne, sur la femme de Moïse, par exemple, ou sur les enfants d'Abraham, c'est dans le Talmud ou dans Philon qu'on la retrouverait ! Ce serait au surplus une erreur de croire que cette véritable mythologie rabbinique témoigne d'une certaine puissance d'imagination, R. Simon l'a très bien fait remarquer. Il n'est pas de nation qui ait écrit plus de fables que le judaïsme talmudique et produit moins de poètes. Aussi ne se gêne-t-il pas pour traiter comme il le mérite cet assemblage de non sens prétentieux, de riens laborieux et solennels qui composent la plus grande partie du rabbinage et il eût dit volontiers des Talmudistes ce qu'en un morceau connu de tous les lettrés il est conté de frère Lubin, « vrai croquelardon », qui, croyant bonnement aux allégories d'Homère qu'ont « calfreté » ses ridicules commentateurs, « s'est efforcé desmontrer, si d'adventure il rencontrait gens aussi folz que luy et, comme dit le proverbe, couvercle digne du chaulderon[1] ! »

R. Simon n'eût pas été en peine d'alléguer d'autres raisons de son antipathie finale contre les juifs. Il n'ignorait pas leur « mortelle aversion » du nom chrétien, et les imprécations solennelles qui se font dans la synagogue contre les *minim* n'étaient pas à ses yeux le seul témoignage de l'inexpiable haine qu'ils nous ont vouée. Le sombre fanatisme que respirent telles légendes antichrétiennes du Talmud lui était connu, et il ne s'aveuglait pas sur la violence aiguë de la guerre qu'ils ont faite à l'Église. Est-ce que les Pseudo-Évangiles juifs des

1. *Comparaison*, 125; *H. C. V.*, 300, sq.

premiers siècles, où l'on va trop souvent chercher de prétendus récits d'édification ne sont pas proprement des Contre-Évangiles, œuvres de haine antichrétienne au premier chef? Le ghetto n'a-t-il pas été un atelier secret d'impiétés et de blasphèmes pendant tout le moyen âge, et n'est-ce pas de là que sont sortis ces professeurs d'incrédulité au service des princes de Souabe, ou ces controversistes redoutables dont la mécréance effrayait si fort saint Louis [1] ? Mais de tous ces légitimes griefs qu'un chrétien peut avoir contre eux, R. Simon n'en voulait retenir qu'un seul : celui de faire échec à l'esprit critique et scientifique par leurs habitudes de parti pris et de mauvaise foi. Pour un juif, disait-il, c'est toujours faire une bonne action que de tromper un chrétien, et s'il en est, parmi leurs rabbins, qui aient voulu par leurs leçons reconnaître les bienfaits des chrétiens, ils en ont été cruellement punis par leurs coreligionnaires, comme cet Élias Lévita « l'Aristarque de la littérature hébraïque », si impitoyablement persécuté par les juifs pour avoir témoigné par des services scientifiques sa reconnaissance au Cardinal Ægidius [2]. Avec eux la première règle de conduite, c'est donc la défiance, et R. Simon ne peut assez s'étonner que les plus illustres docteurs se laissent si souvent abuser par la comédie de leurs conversions feintes. Quel bruit n'avait-on pas mené par exemple autour du baptême des frères de Weil, ces juifs de Metz, convertis par Bossuet, et de quels triomphes oratoires les chaires n'avaient-elles pas été le théâtre au moment de leur abjuration ? Devenus bientôt anglicans, puis anabaptistes, avant d'être sociniens, c'est de l'un d'eux que Bayle disait plaisamment : « Dieu veuille qu'il ne fasse pas, comme le soleil, le tour du zodiaque ! » tandis que Bossuet

1. *B. C.*, I, 27; *H. C. V.*, 304.
2. *N. B. C.*, I, 147.

écrivait à l'autre, au grand scandale des protestants, sans doute, mais non pas après tout sans juste raison : « Je voudrais que vous fussiez encore juif ! » Voilà qui est pour donner à réfléchir au critique, et quelle imprudence ne serait-ce pas, au jugement de R. Simon, de se faire le disciple aveugle de ces maîtres imposteurs [1] ?

Est-ce à dire cependant qu'irrité de la déconvenue finale qu'il avait éprouvée comme savant à leur école, R. Simon leur ait fait tort des éloges que méritent certains de leurs travaux, ou ne leur ait rendu qu'une justice parcimonieuse ? Le *Catalogue des auteurs juifs*, annexé à l'*Histoire critique du Vieux Testament* est là pour témoigner de sa parfaite équité au moins autant que de son infatigable diligence. Il n'est pas d'écrit juif si humble qui n'ait sa mention détaillée et sa juste part de louanges. Quelle plénitude de satisfaction ne montre-t-il pas par exemple quand il rencontre par hasard tel docteur juif, comme le caraïte R. Aaron, qui connaît la grammaire et tient compte du sens littéral, ou tel autre, comme Levita, qui « ne se laisse préoccuper par rien, examine les choses en elles-mêmes, et fait profession de ne consulter jamais que les règles de la critique et du bon sens » ? Ne témoigne-t-il même pas pour eux quelque complaisance lorsque, venant à parler de R. Ben Esra et de R. Abarnabel, il affirme que la netteté de l'un rappelle la diction de Salluste, tandis que l'abondance de l'autre rivalise avec la prose cicéronienne ? Et ne se sent-on point percer une sorte de fierté assez inattendue, quand il revendique pour la France l'honneur d'avoir produit les meilleurs interprètes du Talmud, comme ce R. Salomon Isaaki, lequel n'était, dit-il, nullement Italien, mais Champenois, de Troyes en Champagne, ou encore quand il affirme que Paris est l'Athènes

1. *L. C.*, III, 8 ; I, 78 ; cf. A. Floquet, *Etude sur la vie de Bossuet*, I, 150.

des juifs, et que s'ils y ont été moins faux et moins méchants qu'ailleurs, c'est parce qu'ils y ont été aussi moins persécutés ? Un peu plus et l'hébraïsant passionné qu'est R. Simon serait tenté de les absoudre ; mais le critique se ressaisit et les condamne ; pourquoi faut-il aussi que les vrais savants parmi eux soient si rares, et qu'en dernière analyse les pires fatras de la scolastique soient des prodiges de sens historique et de justesse d'esprit en comparaison des billevesées antiscientifiques de leur Talmud[1] ?

Si l'on jette après cela un regard sur les ouvrages d'érudition dont la littérature rabbinique avait jusqu'alors été l'objet, il ne sera pas malaisé de juger combien l'esprit en est différent. Qu'ils soient écrits en effet par de véritables dévots du judaïsme et ne contiennent à l'égard du « saint Talmud » que des témoignages de la plus profonde vénération, ou qu'ils soient l'œuvre d'ennemis déclarés, comme Chiarini ou Bartoloccio en Italie et Eisenmenger en Allemagne, lesquels n'ont cherché dans le Talmud que des arguments contre le Talmud même, tous, ils sont composés sous l'empire de préoccupations qu'ignore absolument R. Simon. Jusqu'à lui la littérature rabbinique était l'objet non de science, mais de polémique ; il s'agissait de demander à cette étude certains bons offices pour une cause religieuse, plutôt que d'utiles contributions pour les sciences historiques. Avec R. Simon un cycle est ouvert, et l'esprit scientifique pénètre pour la première fois l'étude des chose juives. Il n'est même pas jusqu'à ses antipathies les plus marquées qui ne soient l'effet d'un jugement critique, et non d'une prévention confessionnelle. En un mot ce vaste domaine des études juives, d'où la science avait été jusqu'alors exclue, la critique avec R. Simon en fait la conquête désormais définitive. Et ce n'est pas seulement

1. *B. C.* II, 177 ; III, 75 ; *Cérémonies*, préface, 10 ; 30.

une province nouvelle, et combien vaste! qui vient agrandir le champ alors si resserré de l'histoire. C'est, sur les objets les plus importants de la pensée humaine, un ensemble d'idées jusqu'alors inaperçues qui entrent soudain dans le courant de la circulation intellectuelle. Jamais invention scientifique mieux caractérisée n'avait révélé, en cet ordre de connaisances, un génie plus pénétrant et plus hardi. Jamais en même temps audaces plus justifiées par ce genre d'originalité unique qu'on nomme la création d'une méthode n'avaient été tempérées par un plus rare esprit d'équité et de circonspection.

C'était trop de sagesse, on l'avouera, pour ne pas exciter de toutes parts un vif émoi, et rarement la difficile maxime : *Sapere aude*, fut plus difficile à pratiquer. Il avait enregistré lui-même, au cours de sa correspondance, les injures que Wachsmuth avait lancées naguère contre l'exégète L. Cappel : *profanus bibliomastix*, *atheismi bucina*, *alcorani fulcimen publica flamma abolendum* étaient parmi les termes les plus doux de ce réquisitoire théologique [2] ! Aussi ne dut-il pas être autrement surpris quand ce fut à son tour sur lui que vint s'abattre l'orage. Son ami, Frémont d'Ablancourt, avait eu beau dédier à Bossuet lui-même la *Comparaison des cérémonies des juifs et de la discipline de l'Église*, en y joignant, à l'adresse de l'auteur, maints éloges, quelque peu déplacés peut-être, que celui-ci du reste s'empressa de désavouer. Toutes les précautions furent vaines, et l'exposé trop exclusivement historique, du judaïsme n'en fut pas moins clairement visé, le jour où, s'emparant d'un texte bien connu de saint Justin, l'incomparable orateur appela le mépris des chrétiens sur ceux qui se font appeler « Rabbi ! Rabbi ! » malgré le reproche que leur en fait d'avance Jésus-Christ dans l'Évangile. On en conviendra : pour être d'un autre style que

2. *B. C.*, II, 392.

les invectives de Wachsmuth, l'éclat d'indignation superbe qui termine le troisième livre de la *Défense de la tradition et des saints Pères*, ne devait pas être un trait moins poignant pour l'excellent religieux qu'était et que demeura toujours R. Simon. Mais il ne se trouvait pas en même temps sans quelque ressemblance avec ce docte abbé du XVIIIe siècle qui, entendant parler de révolutions et de guerres, frappait sur son secrétaire en disant : « Tout cela n'empêche que je n'aie là deux cents verbes français correctement conjugués ! » Il n'en fallait guère davantage à R. Simon pour rester calme au plus fort de la tempête. Aussi modeste avec la vie que dans ses travaux d'érudition, il s'était fait un genre de bonheur à sa mesure et à sa taille ; c'était de savoir simplement assez de grammaire pour prendre ici ou là en flagrant délit d'ignorance les plus vantés des rabbins. On peut juger s'il lui a rien manqué pour être heureux.

Paris.

(*A suivre*). HENRI MARGIVAL.

BIBLIOGRAPHIE SCRIPTURAIRE

Critique des textes bibliques. — I. L'édition critique de la Bible hébraïque, dirigée par le professeur P. Haupt (*The sacred Books of the Old Testament*, Leipzig, Hinrichs), s'est enrichie, en 1894 et 1895, de cinq volumes : le Lévitique, édité par S. R. Driver; les livres de Samuel, par K. Budde; Josué, par W. H. Bennett; Jérémie, par C. H. Cornill; les Psaumes, par J. Wellhausen. Le premier volume de la collection, Job, a paru en 1893 par les soins de C. Siegfried (v. *Enseignement biblique*, n° 13; chronique, p. 160). Cette œuvre importante, confiée à des hommes compétents, rendra un service incontestable à la critique biblique. L'exécution typographique en est remarquable, et le prix de ces beaux fascicules in-4 est très modéré.

Les savants éditeurs ne se bornent pas à la critique du texte; ils ont voulu marquer, par des couleurs distinctes, les sources diverses qu'ils pensent reconnaître dans les livres de l'Ancien Testament, principalement dans les livres historiques. Le système des couleurs est abandonné dans Jérémie, parce que l'éditeur a cru pouvoir reconstituer les recueils particuliers dont on s'est servi pour former le livre actuel. Ce livre se résout en une série de livrets, pourvus chacun d'un titre qui en indique le contenu et la provenance. Le procédé de la coloration et celui de la transposition ne sont pas sans avoir un sérieux inconvénient : ils ont l'air de présenter comme absolument certain un sectionnement du texte qui, très souvent, n'est qu'hypothétique ou simplement probable, dans la pensée même des éditeurs. Cet inconvénient s'aggrave encore de ce que l'édition du texte ne contient ni introduction ni notes indiquant les raisons qui ont déterminé les combinaisons de couleurs ou les déplacements de morceaux. Les explications, nous dit-on, accompagneront la traduction anglaise de chaque livre.

On doit reconnaître dès maintenant que l'analyse des textes a été faite avec le plus grand soin et que les raisons des éditeurs se laissent deviner par les gens du métier. On voudrait néanmoins savoir la portée qui s'attache à telle ou telle conclusion. Là où les éditeurs se sont permis de transposer les textes, on serait fondé à croire qu'ils sont sûrs de leur fait. Pourtant il y a dans le Jérémie du Dr Cornill un petit recueil qui donne à supposer le contraire, car il a pour titre : « Paroles du prophète Jérémie qui ont été transposées par la faute des scribes et que nous n'avons pu remettre à leur place primitive. » Cela est dit en hébreu; mais comme les fragments dont il s'agit n'ont jamais été, à aucune époque ni dans aucun manuscrit, groupés sous une pareille rubrique, il eût été préférable de les laisser où ils sont maintenant, sauf à indiquer par un signe quelconque la probabilité d'une

transposition. Le Dr Cornill a composé d'autres titres qui peuvent être exacts en ce qu'ils disent, mais qui ont, dans la langue biblique, une physionomie presque plaisante : « Livre des discours de Jérémie, qui a été écrit longtemps après la mort du prophète. — Reste des discours qui ont été écrits dans le livre de Jérémie, et qui n'ont été écrits ni par Jérémie, ni par l'auteur du livre des paroles de Jérémie. » Le premier de ces titres introduit des souvenirs historiques relatifs à Jérémie ; le second, deux discours (*Jér.* X, 1-16 ; XVIII, 19-27) que l'éditeur ne croit pas devoir attribuer à Jérémie, un fragment relatif à la prise de Jérusalem et au sort du prophète en cette occasion (*Jér.* XXXIX-XL, 1-5), l'oracle sur Babylone (*Jér.* L-LI), et le chapitre LII, parallèle à II *Rois* XXIV, 18-25. Il est bien invraisemblable que tous les morceaux placés sous la dernière rubrique viennent du même auteur ou qu'ils aient jamais formé un recueil distinct. Ce sont probablement les pièces dont le Dr Cornill hésite à indiquer la provenance et qu'il a réunis ensemble, comme il a réuni les petits fragments qu'il juge n'avoir point été gardés dans leur contexte primitif.

L'œuvre de critique textuelle peut être jugée en connaissance de cause, parce que chaque volume est pourvu de notes destinées à justifier les corrections qui sont faites dans le texte, ou bien à en proposer d'autres qu'on n'a pas jugées assez probables pour les substituer d'emblée à la leçon traditionnelle. Tous les éditeurs font grand usage de la version des Septante pour ces corrections. Dans le Lévitique et Josué, la critique est faite avec beaucoup de circonspection, et les modifications introduites dans le texte massorétique sont relativement rares et de médiocre importance, appuyées d'ailleurs sur de bonnes raisons. Pour les livres de Samuel et de Jérémie, dont le texte hébreu laisse passablement à désirer et diffère en beaucoup d'endroits de celui qui est représenté par la version des Septante, le travail était beaucoup plus délicat, mais déjà préparé pour Samuel par Thenius, Wellhausen, Driver, et par Stade pour Jérémie ; il a été conduit très hardiment dans la présente édition, et beaucoup de conjectures ont été introduites dans le texte qui seraient mieux dans les notes ; quelques-unes même auraient pu être sans inconvénient laissées dans l'oubli.

C'est peut-être dans les morceaux de poésie que la critique du Dr Budde, d'ailleurs si perspicace et si expérimentée, s'est permis le plus d'innovations contestables. Il semble que les importants travaux de notre savant Bickell soient pour lui comme non avenus. Si pourtant il avait fait attention à la mesure strophique du cantique d'Anne, au lieu de surcharger la glose du v. 3 כי אין בלתך, « car il n'y a que toi », en y ajoutant le mot אל, et en lisant כי אין אל בלתך, « car il n'y a d'autre Dieu que toi », il l'aurait tout bonnement supprimée et aurait sauvé ainsi l'équilibre du parallélisme. Combien peu poétique, au v. 5, est la conjecture עבד, au lieu de עד ! « Et les affamés ont cessé de *peiner* » ! Il est possible qu'il faille rattacher le mot עד à ce membre de phrase ; mais alors, sans y rien changer, il n'y a qu'à traduire : « Et les affa-

més ont cessé pour toujours » d'avoir faim. Et comment le critique n'a-t-il pas vu que le dernier distique du v. 10 :

Et qu'il donne force à son roi,
Et qu'il élève la puissance de son oint!

a été ajouté au psaume déjà composé? Le psaume a visiblement sa finale primitive dans le distique précédent :

Il tonne au plus haut des cieux,
Iahvé juge la terre entière.

Le dernier distique a le caractère d'un appendice, lors même qu'on ne voudrait pas admettre de division strophique dans le psaume.

Il y aurait aussi beaucoup à dire sur les corrections introduites dans l'élégie de David sur la mort de Jonathas. Le début du poème (II *Sam.* I, 18-19) est certainement incomplet et altéré; mais on pouvait se contenter de mettre en note la restitution :

Apprends, Juda, des choses tristes!
Afflige-toi, Israël!
Sur tes hauteurs *il y a des tués :*
Comment les vaillants sont-ils tombés!

En vérité, cela ne s'enlève pas du tout comme les strophes dont le texte est bien conservé. On peut qualifier de malheureuse la ponctuation par laquelle deux strophes superbes (v. 21-22) sont désorganisées, presque changées en lourde prose : « Le bouclier de Saül n'est plus frotté d'huile, mais du sang des morts et de la graisse des guerriers. » Pourquoi remplacer ce vers parfaitement intelligible (car il est clair que le poète interpelle Israël) : « Jonathas est tué sur tes hauteurs », par cette gentillesse un peu banale : « Mon cœur, Jonathas, est blessé de ta mort »?

Certaines conjectures du Dr Cornill sur Jérémie n'auraient pas dû non plus être introduites dans le texte. Il semble que le savant éditeur aurait pu tirer parti du travail de Workman (*The Text of Jeremiah*; Edimbourg, 1889).

L'édition des Psaumes, par J. Wellhausen, n'est peut-être pas tout ce que l'on attendrait d'un critique en aussi grande réputation. Tout le monde sait que le livre des Psaumes est un de ceux dont le texte a le plus souffert. C'est un de ceux auquels on aura fait le moins de corrections dans cette édition critique de l'Ancien Testament. Il ne faut pas trop s'en plaindre, car il reste encore assez de conjectures peu solides qui ont été substituées au texte reçu. En revanche, l'éditeur s'est fait scrupule de rétablir le nom de Iahvé dans les psaumes où ce nom divin avait été systématiquement remplacé par celui d'Élohim. C'est ainsi qu'on lit encore au Ps. XLV (vulg. XLIV) v. 8 : « Dieu ton Dieu t'a oint. » La leçon primitive est certainement : « *Iahvé* ton Dieu t'a oint. »

Wellhausen ignore entièrement les travaux de Bickell. La chose peut paraître invraisemblable ; mais que la négligence soit volontaire ou non, elle n'en est pas moins nuisible à l'édition critique des Psaumes. Les *Carmina V. T.* du savant professeur de Vienne sont, à leur façon, une édition critique des poèmes de l'Ancien Testament ; ils contiennent plus de vraie critique et même de critique hardie que des travaux qui se présentent à nous comme résumant les résultats de l'exégèse indépendante. On dira peut-être que la critique de Bickell est systématique. Elle est peut-être un peu prompte et absolue dans certaines conclusions, mais elle est surtout méthodique. Si les poèmes hébreux ont un rythme régulier, il est presque inutile d'en entreprendre la critique textuelle avant de l'avoir retrouvé. De très grandes autorités répondront : « Il n'y a pas de métrique biblique. » Mais il n'y a pas d'autorité si grande qui n'ait quelque chose à apprendre en examinant de plus près les questions obscures. Ce qui, dans quelques-uns des remarquables travaux qui viennent d'être signalés, frappe surtout un observateur attentif, c'est le défaut de principes fixes dans le traitement du texte. Aussi, tout en louant et admirant les efforts des critiques éminents qui entreprennent de corriger l'hébreu traditionnel, on peut regretter qu'ils ne suivent pas tous une méthode suffisamment exacte et sévère.

II. Le Dr Bickell a publié, en 1894, deux études critiques également approfondies : l'une sur le poème alphabétique qui est en tête du livre de Nahum (*Beiträge zur semitischen Metrik*; I, *Das alphabetische Lied in Nahum* I, 2-II, 3. Wien, Tempsky. In-8, 12 pages) ; l'autre sur les Lamentations de Jérémie (*Kritische Bearbeitung der Klagelieder*, dans la *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, VIII, 102-108, 117-121).

G. Frohmeyer (cité par F. Delitzsch dans son commentaire du Ps. IX) avait remarqué déjà des traces d'alphabétisme dans *Nah.* I, 3-7 ; mais le respect du texte traditionnel ne lui permit pas de tirer parti de sa découverte. Le Dr Bickell lui-même, trompé par certaines apparences, avait pensé reconnaître dans les dix premiers versets de Nahum un poème alphabétique d'un genre particulier, où les lettres de la seconde moitié de l'alphabet auraient alterné avec celles de la première ou s'y seraient jointes, de façon à épuiser la série alphabétique sans qu'il y eût pour cela vingt-deux strophes : il se trouvait qu'un ג commençait le second distique de la première strophe ; qu'un ס et un כ suivaient le ב dans la seconde ; un ע le ג et un צ le ד dans la troisième ; un ר le ה, ש et ת le ו dans la quatrième. Effet du hasard. Le Dr Bickell avait, nous dit-il, adopté l'idée de cette combinaison singulière, à cause des changements qu'il fallait adopter dans la suite du chapitre pour y retrouver les dernières strophes du poème, et qui pouvaient alors (en 1882 et 1886) sembler trop hardis. Depuis, H. Gunkel (*Zeitschr. f. Alttestam. Wissenschaft*, 1893, p. 223 et suiv.) a entrepris de retrouver la fin du psaume, car il s'agit d'un psaume, et a reconstitué seulement quelques strophes.

C'est maintenant le psaume tout entier que le Dr Bickell nous présente.

Nous ne pouvons suivre ici le savant professeur dans les détails de sa critique. Tout n'est pas certain, il s'en faut bien, dans la restauration du cantique, surtout dans les dernières strophes ; mais ce qui paraît incontestable, c'est que ces strophes ont réellement existé, que les éléments s'en trouvent maintenant fondus dans une rédaction secondaire par laquelle on a essayé, après coup, de rattacher le psaume à la prophétie de Nahum. La confusion de l'hébreu en cet endroit ne fait doute pour personne. Le Dr Bickell y jette un grand trait de lumière qui rejaillit sur toute l'histoire du texte biblique. Les difficultés qu'il a surmontées sont telles qu'on les utilisera probablement encore pour mettre en doute sa conclusion générale touchant le caractère du premier chapitre de Nahum. Il n'est pourtant pas plus extraordinaire de trouver un psaume au commencement de cette prophétie que d'en avoir un à la fin de Habacuc.

Il est vrai que le Dr Bickell ne croit pas devoir attribuer le psaume à Nahum. « Notre poème alphabétique, dit-il, assemblage incolore de lieux communs eschatologiques, ne se rapporte pas à Ninive et ne peut appartenir au poète-prophète Nahum, dont le langage est si correct, l'observation si détaillée, l'imagination si vivante, et c'est par hasard qu'il se trouve rattaché à sa prophétie... Il est vraisemblable qu'un lecteur, à une époque ancienne, aura écrit à la marge supérieure, puis aux marges latérales de la feuille qui portait la prophétie de Nahum, ce poème alphabétique. » En recopiant cette feuille, on aura donné au texte sa forme actuelle, le modifiant et le complétant par des réminiscences de textes prophétiques. On remarquera que cette conclusion touchant l'origine du psaume ne se confond pas avec la conclusion générale résultant de la critique du texte. Celle-ci peut être considérée comme certaine : le livre actuel de Nahum est composé d'un psaume et de la prophétie de Nahum contre Ninive, la fin du psaume se trouvant amalgamée avec le commencement de la prophétie. Mais de qui est le psaume, et à quelle époque doit-on l'assigner ? C'est uniquement d'après le contenu qu'on en peut juger, si toutefois la présence du psaume à côté de la prophétie est due simplement à l'analogie qu'un Juif de l'époque persane ou grecque a cru trouver entre l'un et l'autre, et non de quelque donnée traditionnelle. Cette dernière hypothèse étant peu probable, le psaume n'en reste pas moins un bon et vrai psaume, qui nous a été conservé, comme le cantique d'Habacuc, dans le recueil des prophètes.

Le texte des Lamentations n'offrait pas les mêmes difficultés que celui de Nahum ; aussi les corrections à introduire dans le texte traditionnel ne sont-elles considérables ni par le nombre, ni surtout par l'importance. Le trait caractéristique de cette publication consiste en ce que les quatre premières Lamentations apparaissent écrites en distiques de sept et cinq syllabes, non pas en vers de douze syllabes comme le Dr Bickell l'avait admis d'abord. Il est certain que la phrase

rythmique comprend deux parties : la première plus longue, la seconde plus courte. Comme il y a souvent parallélisme entre les deux parties, mieux vaut admettre l'existence de distiques à vers inégaux, que celle de longs vers avec césure.

III. Un disciple du Dr Bickell, E. S. de Neuilly, a entrepris une traduction française des Psaumes, faite sur l'hébreu. Le premier fascicule, contenant la traduction des Psaumes I-XLI a paru (Les Psaumes, traduction française sur le texte hébreu corrigé d'après les résultats de la critique moderne, et disposé selon toute la rigueur des parallélismes et des strophes. Paris, Société d'éditions scientifiques, 1896 ; in-8, 154 pages). L'auteur aurait dû omettre certaines notes théologiques qui n'ont pas de rapport avec son sujet. Sa traduction est soignée, correcte, sans fausse élégance. La critique du texte est faite fort minutieusement selon les principes du Dr Bickell à qui l'ouvrage est dédié. On n'a qu'à lire pour s'assurer que la strophique des Psaumes n'est pas une chimère.

IV. L'édition du IVe livre d'Esdras, qu'avait préparée M. Bensly, vient d'être mise au jour par les soins de M. James (*Texts and Studies*, III, 2. *The fourth Book of Ezra*, Cambridge, University Press, 1895 ; in-8, xc-107 pages). On sait que M. Bensly a retrouvé, en 1895, dans un manuscrit d'Amiens, le texte complet de cet apocryphe. Les manuscrits jusqu'alors connus dérivaient tous d'un manuscrit de Saint-Germain (Bibl. nat. lat. 11505), daté de l'an 822, et dont un feuillet avait été arraché pour une raison dogmatique : il contenait, dit-on, un passage qui a semblé peu favorable à la prière pour les morts. La lacune se trouve entre les versets 35 et 36 du texte ordinaire, tel qu'on le lit, par exemple, dans l'édition officielle de la Vulgate latine. Depuis, d'autres manuscrits ont été signalés. L'édition de MM. Bensly et James est une très bonne édition critique de l'Esdras latin ; mais il est tenu compte des versions orientales dans l'indication des variantes. Dans l'introduction, il n'est guère question non plus que de l'Esdras latin et de son histoire. L'éditeur se défend d'entrer dans la discussion de l'origine du livre proprement dit (III-XIV). Il n'y a pas lieu de l'en blâmer, bien que la façon très satisfaisante dont est traitée l'origine des appendices (I-II, XV-XVI) puisse faire regretter que M. James n'ait pas entrepris l'analyse critique de la composition principale. Le savant éditeur semble, du reste, assez peu disposé à suivre la mode qui sévit depuis quelque temps dans l'étude de la littérature apocalyptique, et qui consiste à faire de chaque œuvre une compilation.

Le IVe livre d'Esdras paraît être, sur certains points, dans un rapport assez étroit avec les Secrets d'Hénoch (voir *Revue*, n° 1, p. 29-57). L'ange qui instruit Esdras est Uriel (cf. *art. cit.*, p. 41). La création de la lumière et celle du firmament sont présentées en termes qui sembleraient presque calqués sur la description qu'on trouve dans l'Hénoch slave : *Tunc dixisti de thesauris tuis proferri lumen aliquod luminis ut apparerent tunc opera tua* (cf. l'*Adoil* lumineux, *art. cit.*, p. 42). *Et die*

secundo iterum creasti spiritum firmamenti (cf. l'*Arkhas* d'Hénoch, רוח הרקיע? *art. cit.* p. 43) *et imperasti ei ut divideret* (variante : *divideretur*), *et divisionem faceret inter aquas, ut pars quidem sursum recederet, pars vero deorsum maneret* (IV *Esdr.* VI, 40-41). Le paradis et l'enfer sont en face l'un de l'autre : *Et apparebit lacus tormenti et contra illum erit locus requietionis : clibanus gehennae ostendetur et contra eum jocunditatis paradisus* (IV *Esdr.* VII, 36, éd. James ; cf. *art. cit.* p. 36). Esdras déclare que le père ne pourra intercéder en faveur de son fils au jour du jugement : *Quemadmodum nunc non mittit pater filium aut filius patrem, aut dominus servum vel fidus carissimum, ut pro eo intellegat aut dormiat aut manducet aut curetur ; sic nunquam nemo pro aliquo rogabit ; omnes enim portabunt unusquisque tunc injustitias suas aut justitias* (IV *Esdr.* VII, 104-105), Hénoch émet une idée semblable (cf. *art. cit.*, p. 52). Il convient d'observer qu'Esdras nie seulement que les justes puissent intercéder en faveur des pécheurs au jour du jugement, ce qui doit être aussi, à peu de chose près, la pensée d'Hénoch ; mais qu'il affirme en termes exprès l'efficacité de l'intercession des saints « dans le siècle présent ». La mutilation que le livre a subie en cet endroit résulterait donc d'une méprise, ou bien il faut lui chercher un autre motif. Il est dit très clairement dans le feuillet supprimé que les âmes justes, assurées de leur salut aussitôt après leur mort, seront néanmoins gardées dans une sorte d'asile provisoire jusqu'au jour du jugement. On sait que la question du sort des justes avant le jugement a été fort discutée au moyen âge et n'a été tranchée que par le successeur de Jean XXII, Benoît XII, en 1336. La mutilation du manuscrit de Saint Germain, si elle n'a pas été en rapport avec cette controverse, ne pourrait-elle du moins avoir été occasionnée par le passage qui impliquait la négation de la vision béatifique avant le jugement dernier, contrairement à la doctrine commune des théologiens scolastiques (cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXIV, *ad.* 3um)?

V. La critique du texte évangélique vient d'acquérir un témoin de première importance par la publication d'une très ancienne version syriaque. On sait que cette version a été découverte, en 1892, dans un manuscrit palimpseste du mont Sinaï, par deux Anglaises, Me Agnes Smith Lewis et Me Gibson. Le texte a été édité en 1894 (*The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest, by the late* R. Bensly, *and by* J. R. Harris, *and by* F. C. Burkitt, *with an Introduction* by Agnes Smith Lewis, Cambridge, University Press ; in-4, XLVI-320 pages). Me A. Smith Lewis a même publié une traduction anglaise du texte syriaque (*A Translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic Palimpsest*, by A. Smith Lewis. Londres, Macmillan, 1894 ; in-8, XXXVI-240 pages).

Si l'on compare cette version syriaque avec le texte grec des récentes éditions critiques du Nouveau Testament, on est forcé de reconnaître qu'elle a été faite sur un original qui ressemblait beaucoup aux plus anciens manuscrits grecs, le Vatican et le Sinaïtique, bien que, par

d'autres côtés, il se rapprochât des témoins dits occidentaux, notamment le *Codex Bezae*, les plus anciens manuscrits de la Vulgate antéhiéronymienne et la version latine dont se servait saint Cyprien. La version sinaïtique ne contient ni la finale de saint Marc (XVI, 9-20), ni les versets de saint Luc (XXII, 43-44) relatifs à l'apparition de l'ange et à la sueur de sang dans le récit de l'agonie du Sauveur, ni la section de la femme adultère dans l'Évangile de saint Jean (VII, 53-VIII, 11). Elle paraît plus ancienne que la Vulgate syriaque ou Peschito, et que la version dite de Cureton. Sans doute elle remonte jusqu'au IIIe siècle plutôt peut-être à la seconde moitié qu'à la première ; car elle semble procéder d'un texte grec plus ancien qu'Origène, mais influencé dans certains détails par la critique du grand docteur alexandrin [1].

VI. M. J. A. Robinson, dans ses *Euthaliana* (*Texts and Studies*, III, 3. Cambridge, University Press, 1895 ; in-8, x-120 pages), s'attache à déterminer l'époque où a vécu Euthalius et en quoi a consisté son travail sur les Actes et les Épîtres. Euthalius aurait été contemporain de saint Athanase, et son édition des Actes et des Épîtres aurait été préparée vers l'an 350. Euthalius serait l'auteur de la division connue des critiques sous le nom de sections euthaliennes, des prologues, de la table des citations de l'Ancien Testament et des sommaires de chapitres. Peut-être le dernier mot n'est-il pas dit sur cette question obscure. Un point important, qui a été fort bien discuté par M. R., est le rapport prétendu de la version arménienne avec le texte euthalien. Passant en revue la version des Évangiles et celle des Épîtres, le savant critique montre dans la première des rapports très frappants avec la version syriaque du Sinaï ; dans la seconde, des rapports non moins étroits avec les citations de saint Éphrem et la Peschito. Les particularités de cette seconde partie, où l'on croyait reconnaître l'influence du texte euthalien, s'expliquent comme celles de la première par l'influence du syriaque. Le fait n'a rien que de naturel si la tradition arménienne, qui suppose l'existence d'une version faite sur le syriaque avant qu'on en fît une sur le grec, est historiquement fondée. La seconde version aurait été plutôt une révision de la précédente. La version arménienne de *Matth.* I, 16 : *Jacob genuit Joseph, virum Mariæ, cui desponsata erat virgo Maria, de qua natus est Jesus qui vocatur Christus*, paraît bien être, en effet, une combinaison de la version syriaque primitive (attestée par le texte sinaïtique et amendée dans la version curetonienne) avec la leçon canonique.

Neuilly-sur-Seine.

Alfred Loisy.

1. Pour plus de détails, voir *Bulletin critique* du 15 juin 1895.

CHRONIQUE

DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

III. Traductions de la Bible. — Les traductions latines de la Bible relèvent de l'histoire de la littérature chrétienne. Comme la littérature latine profane, la littérature latine chrétienne a débuté par des traductions, et, de même que les œuvres grecques imitées ou traduites sont devenues la substance des œuvres latines, de même les versions des livres saints ont été la trame des écrits des Pères ; la nature de ces versions est une question d'égale importance à celle des sources grecques des auteurs païens. Ces traductions ont même exercé sur la forme et la langue des ouvrages ecclésiastiques une influence comparable à celle des modèles grecs à une autre époque. Ainsi s'est produite une véritable renaissance, grâce au monde d'idées et de sentiments nouveaux qu'apportait le christianisme.

L'année 1894 a été particulièrement favorable à l'étude des versions du Nouveau Testament. Elle a vu paraître deux ouvrages capitaux : [58] *Nouum Testamentum graece*, recensuit C. Tischendorf, ed. octaua maior, t. III, *Prolegomena*, scripsit C. R. Gregory, additis curis Ezrae Abbot (Lipsiae, Hinrichs, x-1426 pp. in-8,) 32 Mk. ; paru en trois fasc., en 1884, 1890 et 1894 ; la partie consacrée aux versions est dans le troisième) et [59] *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, by the late Fr. H. A. Scrivener, ed. 4. by the rev. Edw. Miller (Londres, G. Bell, 1894 ; 2 vol. xvii-418 et vi-428 pp. in-8.) Le chapitre III du deuxième volume de la réédition de Scrivener, sur les versions latines, a été entièrement refondu par M. White, sous la direction de l'évêque de Salisbury ; pour la bibliographie moderne, il est moins complet que Gregory, mais on peut en recommander la lecture comme première initiation. Au contraire, Gregory est le répertoire complet de tous les renseignements utiles jusqu'en 1894. C'est le livre de travail indispensable, qu'il est facile de tenir à jour des découvertes et des publications récentes.

On doit distinguer entre les versions antérieures à saint Jérôme et la Vulgate. Depuis longtemps, on a reconnu que les versions préhiéronymiennes présentent un grand nombre de ressemblances. De là, l'idée de l'*Itala*, version ancienne dont le nom était donné par un texte de saint Augustin (*de doctr. christ.*, II, xv, 22 ; *P. L.*, XXXIV, 46). C'est cette version qu'a voulu publier [60] dom P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae uersiones antiquae seu uetus Italica* (3 vol. in-f°, Reims, 1743), recueil encore indispensable aujourd'hui, où figurent les citations des anciens Pères et les textes d'un certain nombre de mss. Mais les divergences irréductibles de ces sources ont peu à peu conduit à la théorie des versions multiples, surtout développée dans l'ouvrage, capital à l'époque

de sa publication, de [61] L. Ziegler, *Die lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus u. die Itala des Augustinus* (Munich, 1879, 134 pp. in-4). Comme elle n'explique pas, en revanche, les ressemblances nombreuses et constantes, on est arrivé à une opinion intermédiaire, qui paraît aujourd'hui partagée par un certain nombre de savants. Formulée d'abord, semble-t-il, par MM. Westcott et Hort dans leur grande édition du Nouveau Testament grec (*The New Testament in Greek*, t. II, pp. 78 sqq.), elle a été adoptée par MM. Gregory (p. 948), White et Wordsworth (*Old latin biblical Texts*, n° 2, Oxford, p. xxxi), Samuel Berger (voir, sur ces questions, ses articles du *Bulletin critique*), Peter Corssen (*Deutsche Literaturzeitung*, 1889, 1409). On admet, à l'origine, l'existence d'une seule version latine, probablement exécutée en Afrique, qui se retrouve le mieux conservée dans Tertullien, saint Cyprien, Lucifer de Cagliari, les deux Hilaires. C'est un calque très servile de l'original grec, mais où l'on s'est efforcé de latiniser le plus possible, évitant les mots grecs et allant jusqu'à traduire les noms propres. Elle s'est répandue dans les divers pays d'Occident et a subi des modifications qui constituent autant de recensions. D'où plusieurs familles : la famille proprement africaine (par ex., évangéliaire de Bobbio, *k*, à Turin G vii 15, v^e^-vi^e^ s. ; actes et apocalypse du palimpseste de Fleury-sur-Loire, Paris B. N. lat. 6400 G, viie s. : cf. [62] S. Berger, *Le palimpseste de Fleury*, Paris, Fischbacher, 1889, 45 pp. et 1 pl., et [63] P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin, 1892, Weidmann, progr. du gymnase de Schœneberg, 26 pp. in-4, 1Mk. 60) ; — la famille européenne (ex. : évangéliaire de Vérone, *b*, ive-ve s., publié par Bianchini reproduit dans Migne, *P. L.*, XII ; actes et apocalypse de Stokholm du *Gigas librorum*, *g*, commencement du xiiie s., publié par Belsheim en 1878 à Christiania ; épîtres de Corbie, *ff*, à Saint Pétersbourg, Ermitage Qv I 39, viiie-ixe s., publié par Martianay en 1695) ; — la famille italique (ex. : évangéliaire de Brescia, vi^e^ s., publié par Bianchini = Migne, *P. L.*, t. XII). La famille italique représente en somme l'ensemble des textes récents. C'est sans doute à cette famille qu'il faut rattacher les textes gallicans, dont le traducteur de saint Irénée nous a conservé des parties ; les textes espagnols, auxquels se rapportent les éléments anciens de la version des actes, dans la Bible de Perpignan (B. N. lat. 321, com. du xiiie s.) récemment mise en lumière par [64] Samuel Berger, *Un ancien texte latin des Actes des apôtres retrouvé dans un ms. provenant de Perpignan* (Paris, Klincksieck, 1895, 44 pp. in-4 ; extrait des *Notices et extraits des mss.*, t. XXXV, 1e partie, pp. 169-208). Dans ce travail M. Berger pose la question « Y a-t-il eu, pour le livre des Actes, en dehors des anciens textes dits « africains », un seul groupe ou deux groupes de traductions ? » et laisse voir qu'il penche vers la première solution. Il semble bien, d'après les discussions mêmes des savants qui ont traité le sujet, que le texte ancien dit « africain » a plutôt donné lieu à des dégradations sucessives qui se sont ensuite localisées. Je dois ajouter, pour être complet, que [65]

H. Linke, *Studien zur Itala* (progr. de Breslau, 1889, 28 pp. in-4) a soutenu encore l'hypothèse de deux traductions indépendantes au moins : africaine, dont les termes extrêmes pourraient être Cyprien et Primasius d'Hadrumète ; italique, qu'on suit de saint Ambroise au xiiie s., date du *Gigas librorum*. D'autre part, Sanday, dans les *Studia biblica* d'Oxford (I, 1885, 259 sqq.), croit qu'une partie des variétés des mss. s'expliquent moins par la pluralité des traductions que par la différence des dialectes locaux : cette explication, dont on doit tenir compte, est évidemment insuffisante.

Pour l'Ancien Testament, le travail est moins avancé. Récemment, [66] Ph. Thielmann a publié une série d'études grammaticales sur l'ancienne version de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, dans l'*Archiv für lat. Lexikographie u. Grammatik* d'Ed. Wölfflin (t. VIII, 235 et 501 ; t. IX, 247 ; 1892-1894). Ces livres n'ont pas été touchés par saint Jérôme, non plus que Baruch ni que les Macchabées, et qu'ils peuvent être considérés comme un cas simple de l'histoire de l'ancienne version. Pour des raisons grammaticales, qui ne sont pas aussi solides que le croit l'auteur, il assigne une origine africaine à ces versions. Quant à la date, il conclut de rapprochements de textes que la Sagesse existait peut-être au temps de Tertullien ; un peu postérieure à la version palatine du Pasteur d'Hermas, elle est presque contemporaine de la traduction de Barnabé. L'Ecclésiastique est plus récent, de la première moitié du iiie siècle ; mais cette traduction ne paraît pas unitaire à M. Thielmann : les chap. xliv-l (*laus patrum*) et le prologue appartiendraient à la classe des textes européens. Ces dernières conclusions, appuyées sur la correspondance du latin avec le grec, semblent assez sûres. Un fragment de cette traduction de l'Ecclésiastique a été retrouvé par [67] C. Douais, *Une ancienne version latine de l'Eccli.* (Paris, Picard, 1895; 36 pp. in-4), dans un ms. des archives de la Haute-Garonne, des viiie-ixe s. (capp. xxi, 20-31 ; xxii, 1-27) ; mais cette version a été recensée d'après le texte grec. Mentionnons encore[68] S. Berger, *Notice sur quelques textes latins inédits de l'A. T.* (Paris, Klincksieck, 1893 ; 38 pp. in-4 ; 1 fr. 70) : première édition d'un texte continu de Ruth antérieur à la Vulgate; parties des Rois I, de Job et des Macchabées. Mais un événement considérable est la découverte des livres de Josué et des juges provenant du même ms. que le Pentateuque de Lyon publié en 1881 par M. U. Robert. Nous avons enfin un Octateuque, et la preuve de l'existence d'une bible complète contenant une version antérieure à saint Jérôme. Le texte est voisin de celui de saint Augustin et exactement celui de Lucifer de Cagliari. Cf. *Ac. Inscr.*, 29 nov. 1895; *The Acad.*, 30 nov. ; *Soc. antiq. de Fr.*, 8 janv. 1896, dans le *Bul. crit.*, p. 99.

On sait qu'en 382 le pape Damase demanda à saint Jérôme de refaire la traduction latine des livres saints. Ce travail, auquel saint Jérôme se prêta un peu malgré lui, ne rencontra pas une grande faveur et ne s'imposa que lentement à l'usage, puisque nous venons de voir qu'au commencement du xiiie s., on copiait encore l'ancienne version. Ce

texte n'a pu se conserver pur à travers les siècles, et celui qui est devenu la Vulgate de l'Église romaine ne peut être considéré dans le détail comme l'œuvre de saint Jérôme. Voir, sur les différentes éditions officielles, le travail de [69] E. Nestle, *Ein Jubiläum der lateinischen Bibel zum 9 Nov. 1892* (Tübingen, Heckenhauer, 1892, 27 pp. in-8; 40 pf.). Une vue d'ensemble sur les phases par lesquelles a passé le texte au moyen âge se trouve dans [70] S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France* (Paris, Fischbacher, 1887; 16 pp. in-8). Le même auteur nous a donné, de cette longue histoire, un chapitre définitif : [71] *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Paris, Hachette, 1893, xxiv-443 pp. in-8), sur la période carolingienne avec la description de 253 manuscrits. L'ouvrage de [72] Fr. Kaulen, *Geschichte der Vulgata* (Mayence, 1868) est trop ancien pour donner sur ce sujet des renseignements satisfaisants.

A côté de ces études, l'Université d'Oxford a entrepris une grande édition critique de la Vulgate du Nouveau Testament. [73] Exécutée par l'évêque de Salisbury, John Wordsworth, et par H. J. White, elle promet à la science une base solide pour les recherches. Déjà les quatre évangiles ont paru : *Nouum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine, secundum editionem sancti Hieronymi* (Oxonii, e typographeo Clarendoniano, xxxviii-649 pp. in-4; Partis prioris fasc. I, Mt., 1889, 12 sh. 6 d.; fasc. II, Mc., 1891, 7 sh. 6 d.; fasc. III, 1893, 12 sh. 6 d.; fasc. IV, 1895, 10 sh. 6 d.). Vingt-sept manuscrits ont été collationnés. De plus, les auteurs ont étudié et utilisé les travaux de leurs devanciers, surtout de Bentley; ils ont dépouillé les anciennes éditions et citent perpétuellement celles de Sixte V et de Clément VIII; ils ont comparé leur texte avec celui des Pères et des anciennes versions. Ils ont pourtant été assez vivement critiqués par [74] Ernst von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata* (Leipzig, Hinrichs, 1894, xi-139 pp., 2 pl.; 6 Mk.) On leur a reproché d'abord de s'être fiés aux collations de Tischendorf : or, Tischendorf était un paléographe éminent et pressé, et dont les assertions doivent être vérifiées. Les représentants de l'imprimerie d'Oxford ont, en effet, acheté des collations provenant de ses papiers; mais pour un seul ms., celui d'Ingolstadt, que M. von D. étudie dans sa brochure, les éditeurs d'Oxford s'en sont tenus à la collation de Tischendorf. Une autre critique serait plus sérieuse. Ils ne donnent pas d'indications nettes sur la méthode d'établissement du texte. On voit bien qu'ils mettent à part un groupe de mss. hiberniens, bretons ou gallicans, les mss. de la recension d'Alcuin ou de celle de Théodulfe. Mais ces classifications, d'ailleurs sommaires, ont plus de portée pour l'histoire du texte que pour sa constitution. On doit dire, à la décharge de l'évêque de Salisbury et de ses collaborateurs, que la classification des mss. ne sera possible qu'après leur publication; ce travail préliminaire indispensable se trouve, à cause de la masse des matériaux et de leur nature hétérogène, forcément rejeté au second plan. Le texte donné aujour-

d'hui est provisoire et sert seulement de trame aux collations de mss. M. von D. n'aurait pas pu instituer sa discussion critique, s'il n'avait pas eu entre les mains l'édition d'Oxford. Pour des raisons subjectives, à cause de la grande connaissance qu'ont de ces questions MM. W. et W., on peut penser que leur texte est le meilleur qu'on puisse avoir actuellement; on ne saurait aller plus loin. Quant à la classification que propose M. von D., malgré d'intéressantes observations de détail, elle repose sur une méthode contestable. Il accorde trop de confiance à des comparaisons de chiffres, qui n'ont qu'une rigueur apparente. Ainsi, dans un de ses tableaux (p. 67), où il compare 48 variantes de 14 mss., *Q* est classé dans une même famille avec *D* (24 var. communes); mais ce chiffre est inférieur à celui des variantes communes de *Q* avec six mss. d'autres familles, de sorte que la seule raison de réunir *Q* et *D* se trouve être le chiffre élevé de variantes communes de E^PT avec ces deux mss. (36 et 33). De plus, un certain nombre de ces variantes paraissent être purement orthographiques, et nous voyons la vérification de tout le système présentée à l'occasion d'une variante de ce genre. Enfin, la discussion porte uniquement sur la division en chapitres et sur les arguments, éléments d'origine préhiéronymienne, en partie du moins, et qui ne peuvent, par suite, servir à une classification des mss. du texte de saint Jérôme.

A côté du problème philologique, la Vulgate présente un problème historique qui a été posé avec netteté, sinon complètement résolu, par [75] Petrus Corssen, *Epistula ad Galatas*, ad fidem optimorum codicum Vulgatae recognouit, prolegomenis instruxit, Vulgatam cum antiquioribus uersionibus comparauit (Berlin, Weidmann, 1885, 55 pp. in-8°) : texte établi d'après les corrections de l'Amiatinus, le ms. de Saint-Germain (B. N. 11553, du IXe s.), le texte de l'Amiatinus (VIIIe s. com.), le Fuldensis (du VIe s., mais paraît être une ancienne version retouchée sur la Vulgate). L'éditeur applique aussi une méthode mathématique. L'appendice surtout est important, parce qu'il formule exactement le problème des origines de la Vulgate. On constate, en effet, que « saint Jérôme dépend beaucoup moins que les anciens textes latins, et la Vulgate moins encore que saint Jérôme dans son commentaire, de l'autorité des manuscrits grecs occidentaux ». Ce fait s'explique en partie par une découverte de MM. Westcott et Hort, qui ont démontré que, pour les évangiles, saint Jérôme avait pris pour base une version latine de la famille italienne retouchée antérieurement d'après un texte grec de la famille syrienne, c'est-à-dire d'une époque récente. V. sur ces questions complexes, S. Berger, *Bul. cr.*, VII, pp. 84-90.

Paris.

(*A suivre*). PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES CHRÉTIENS DE RITE ORIENTAL

A VENISE ET DANS LES POSSESSIONS VÉNITIENNES.

(1439-1791)

Il n'y a peut-être pas eu dans l'ancienne Europe de gouvernement qui ait été plus attaché que celui de Venise au principe de la religion d'État. Ce n'est pas que les Vénitiens aient toujours été pour les pontifes romains des fils très dociles : on sait leurs interminables querelles avec Rome et on s'accorde à reconnaître que le bon droit n'a pas toujours été de leur côté. Mais, au moment même de leurs plus graves dissentiments avec les papes, les Vénitiens étaient et prétendaient rester catholiques ; leurs institutions traditionnelles s'étaient inspirées de l'idée chrétienne et les lois étaient impitoyables pour quiconque eût osé attaquer la religion ; des magistrats, *savii all' eresia*, veillaient sur la pureté de la doctrine ; d'autres, *esecutori alla bestemmia*, exerçaient une police vigilante sur les discours et les écrits ; une répression sévère frappait sans merci ceux qui avaient oublié le respect dû à l'Église et à ses prescriptions.

Et cependant, à Venise, plus que partout ailleurs, on voyait affluer des étrangers qui ne professaient pas la religion officielle, et des intérêts supérieurs obligeaient à les ménager. Les Allemands, même protestants, étaient de gros clients, qui venaient chercher sur les bords des lagunes les produits des contrées lointaines. Les Turcs étaient les maîtres du Levant, et on ne pouvait sans leur

permission acheter les marchandises précieuses qu'on devait revendre à gros bénéfices. Les juifs étaient les banquiers dont les capitaux rendaient des services continuels. Quant aux Grecs, ils n'achetaient rien, ne vendaient rien, ils ne disposaient pas encore du crédit et du numéraire, mais ils avaient su devenir les intermédiaires indispensables : courtiers, bateliers, messagers ou espions, ils imposaient leurs services et vendaient leur fidélité ; mieux valait les payer que d'avoir à les combattre. La république eut, de plus, de nombreux sujets grecs, aux Iles Ioniennes, en Dalmatie, en Morée, à Candie, dans l'Archipel ; c'est parmi eux qu'elle recrutait ses marins et une partie de cette milice qu'on désignait par le nom grec à peine défiguré d'*estradiots*.

Il fallait protéger toutes ces confessions dissidentes ; l'hypothèse entrait chaque jour en conflit avec la thèse ; tout en maintenant le principe, il fallait savoir couler sur les applications ; de plus, les circonstances extérieures apportaient aussi leur coefficient : telle réclamation, qui n'avait reçu d'abord qu'un accueil dédaigneux, était au contraire examinée avec bienveillance quand on sentait qu'un refus allait faire les affaires du sultan ou mécontenter l'empereur de Russie.

Il est difficile de trouver une grande suite dans la politique religieuse des doges : c'est de la diplomatie au jour le jour ; on peut répondre que telle fut la règle de conduite de presque tous les États italiens du XVe au XVIIIe siècle ; mais quand cela serait, cela prouverait tout au plus que Machiavel n'a fait dans son pays que d'assez mauvais élèves ; cela montre aussi que ceux qui n'ont pas la force pour eux doivent se refuser le luxe d'une politique à longue portée.

Les relations du gouvernement vénitien avec l'église grecque orientale ne forment qu'un point dans une histoire qui contient des chapitres autrement intéressants ; mais

ce point n'avait jamais été mis en lumière, et, puisque nous vivons à une époque où tout ce qui se rapporte aux églises orientales reprend de l'actualité, on me permettra de présenter une brève étude sur cet épisode de l'histoire ecclésiastique. J'en ai emprunté les éléments à une collection de documents publiés par le commandeur Bart. Cecchetti, de son vivant directeur des archives de Venise [1]. J'ai aussi employé des documents que j'ai trouvés aux archives de Zara, et enfin d'autres pièces qui appartiennent à M. Negovetich, de Zara, et dont on a bien voulu me laisser prendre copie.

I

Il y a peu de textes qui nous éclairent sur la situation des Grecs à Venise avant le temps du Concile de Florence. On sait d'une part que dans la ville même, bien que le nombre des Grecs fût considérable, les offices de rite oriental étaient tout au plus tolérés ; encore, à certains moments, des poursuites furent-elles exercées contre des *papas* qui avaient célébré *secundum morem Græcorum* [2]. Dans les possessions extérieures de la république, à Corfou, à Candie, à Cattaro, le rite grec était généralement autorisé, et grâce à la faveur dont il jouissait, il put multiplier le nombre de ses adhérents. Le gouvernement fermait les yeux sur cette propagande. Voici un exemple se rapportant au Comité de Cattaro. Dans une ducale de François Foscari, 1446, 11 juillet, on voit qu'il a été exposé « che nel contado... sono preti schiavi e *contro la fede sismatici* ; supplichemo che la si degni comandare a mon-

1. *Venezia e la Corte de Roma*, 2 vol. in-8°, Venise 1874.

1. 29 avril 1412. *Cons. dei X. Misti*, reg. 9, p. 84. — 1418, 3 août, p. 183. — 1429, 15 févr. *ibid.*, reg. 10, p. 121.

signor lo vescovo e a misier lo conte chi cazza li detti preti e metta latini preti ». La réponse est favorable dans le fond, mais impose des ménagements qui rendent illusoire la concession accordée : « Respondeatur..... ut per illos modos qui eis videantur, provideant mutare illos schismaticos, *non tamen omnes una vice*, sed paulatim, *dextero modo*, ne forte, ob magnitudinem illorum schismaticorum, aliquod inconveniens sequatur. »

Le sénat jugeait impolitique de molester les Grecs là où ils formaient la majorité de la population ; il se contentait d'exercer une surveillance active sur le clergé, et refusait habituellement le droit de célébrer aux prêtres qui n'avaient pas reçu la consécration en pays vénitien, des mains d'évêques sujets de la république.

Le concile de Florence fit faire un pas très grand, en apparence, à la question de l'union des Églises. L'empereur et le patriarche de Constantinople furent reçus avec de grands honneurs quand ils traversèrent Venise pour se rendre à Ferrare et à Florence ; cependant il paraît douteux que les Vénitiens aient cru longtemps à la sincérité de la réconciliation ; ils connaissaient trop bien l'Orient pour se payer de mots et restèrent sceptiques devant les protestations des Grecs fugitifs qui arrivèrent en Italie, après la chute de Constantinople. Cependant le mouvement d'opinion qui se manifesta dans toute la chrétienté les obligea à faire quelques concessions. En 1456, le cardinal Isidore de Kiev se rendit à Venise ; le voyage avait pour objet premier un procès intenté à un Vénitien qui gérait à Négrepont des biens du patriarcat de Constantinople dont les revenus avaient été attribués à Isidore par le pape ; tout en poursuivant et en faisant condamner l'administrateur infidèle (4 juin 1456), le cardinal profita de son séjour à Venise pour veiller aux intérêts religieux de ses compatriotes établis dans la ville : le pape Calixte III avait adressé un bref au Patriarche pour lui recommander les

Grecs qui s'étaient fixés à Venise et vivaient « *catholice sub obedientia sanctæ romanæ ecclesiæ* ». Il s'agissait de leur concéder une église où ils pourraient célébrer les offices selon leur rite. Le sénat n'accéda à ce vœu qu'à demi, et, par un décret du 18 juin 1456, accorda non une église, mais le terrain pour en construire une[1]. En attendant, on leur permit de célébrer dans une chapelle de S. Biagio di Castello (28 mars 1470).

Mais quand, en 1479, ils demandèrent la permission de se construire une église, on leur répondit qu'ils feraient mieux de fréquenter les églises latines ; il semblait dangereux, dit-on dans le conseil des Dix, d'autoriser les réunions d'une communauté qui comprenait 600 individus.

L'établissement de la confrérie de Saint-Nicolas-des-Grecs fut cependant autorisé quelques années après, pourvu que le nombre des associés ne dépassât pas 250.

En 1511, le 4 octobre, les Grecs présentent au Conseil des Dix une supplique tendant à la construction d'une chapelle et à la création d'un cimetière ; dans ce document se trouvait un passage particulièrement important : après avoir rappelé les faveurs concédées aux juifs et aux Arméniens hérétiques, les Grecs ajoutent : « se pur hanno sinagoghe e moschee adorando in loro modo Iddio mal conosciuto da loro, anzi crediamo che le Signorie Vestre ne reputanno *per veri e catolici cristiani*, e cosi re tratteranno, concedendone questa grazia. » Il y avait là, à moins d'équivoquer sur les mots, une profession de foi catholique ; aussi la demande fut-elle admise ; le 30 avril 1514 l'autorisation fut accordée sous la condition que les impétrants justifieraient d'abord de l'approbation du Souverain Pontife. Cette approbation ne se fit pas attendre ; un bref de Léon X du 18 mai 1514, une bulle du 3 juin sui-

1. P. Pierling, S. J., *La Russie et le Saint-Siège*, t. I (Paris 1896), pp. 83-84.

vant donnèrent aux Grecs un témoignage de l'intérêt que leur portait la cour de Rome. Le pape autorisait la nomination d'un prêtre choisi par la communauté grecque, *per vos eligendum et deputandum, ad nutum amovibilem* ; qui devait officier selon le rite oriental, *juxta ritum et morem vestrum*. La chapelle devait être consacrée à saint Georges ; elle serait perpétuellement exempte de la juridiction de l'ordinaire ; elle relèverait directement du Saint-Siège, et en signe de cette dépendance, elle paierait chaque année une redevance de cinq livres de cire blanche.

Cette concession amena une protestation du patriarche Antonio Contarini, en date du 26 mars 1515 ; la pièce que reproduit intégralement le Comm^r^ Cecchetti [1] est rédigée dans un latin fortement panaché de dialecte vénitien, comme on pourra en juger par quelques extraits qui suivent. Ce qui a surtout inquiété le patriarche, c'est le danger de voir les Grecs retourner au schisme le jour où ils auront une église particulière (*de assai greci stanno in questa terra et uti filii obedientiæ sanctæ matris ecclesiæ vennero a la latina, li qual facta eorum ecclesia particulari, dubitamo non solum lor intrarano in sue perverse actione*) ; il est même à redouter qu'ils entraînent des Latins, si faible est la foi dans notre temps (*ma Dio volgi non facino entrar de li latini, per la pocha fide si trova al presente ne li cuori humani*). Il faut combattre cette tendance néfaste avec l'un et l'autre glaive, à savoir en faisant exécuter la décision de 1479, contraire aux prétentions des Grecs : voilà pour le glaive temporel (*far exequir la deliberatione facta pro gladio temporali*) ; charger l'ambassadeur de la république à Rome d'obtenir la révocation des concessions : voilà pour le glaive spirituel (*et scriver a Roma pro gladio spirituali, pro revocatione illius licentiæ ; la qual spero facillime sara revocata medio sapientissimi sui oratoris*).

1. T. II, pp. 349-350.

Le patriarche s'excuse en terminant d'avoir été si long ; sa conscience l'obligeait à parler. (*Cyrographi excessi limites : Vostra sublimità mi habi excusato : ex ferventi et avido corde os loquitur. Non volgio questo cargo sopra de me, ne in extremo magno juditii tremendi die reus inveniar*).

Les craintes du patriarche étaient fondées, comme on le verra plus tard ; mais on n'écouta pas ses remontrances : Léon X étendit même la portée des concessions en décidant, par une bulle de 1521, que les évêques latins ne devaient pas s'immiscer dans les affaires des catholiques de rite grec ; là où les Grecs n'auraient pas d'évêque, ils seraient soumis à un vicaire nommé par eux, et à qui l'évêque latin ne pourrait pas refuser l'approbation.

En 1528, Clément VIII révoqua les privilèges d'exemptions conférés par Léon X, mais Paul III les rétablit en 1549. Pendant cette période, on créa, en 1534, un second poste de chapelain de la communauté grecque de Venise ; le titulaire devait être désigné par l'évêque latin de Malvoisie en Morée ; en 1542, le 11 mai, le sénat décréta que tout prêtre grec devait, avant d'être admis à célébrer, être examiné et approuvé par le patriarche ; c'est de cette époque aussi que date l'usage de faire faire aux Grecs la profession de foi du concile de Florence.

La confrérie de Saint-Georges avait quitté l'église Saint-Blaise en 1527 pour s'établir provisoirement dans la chapelle de Sainte-Ursule (d'autres documents disent Saint-Antoine), dans le couvent des Saints Jean et Paul. En 1539 commença, sous la direction de Jacques Sansovino, la construction de l'église de Saint-Georges ; le terrain était acheté depuis 13 ans, et divers actes pontificaux avaient réglé minutieusement tout ce qui avait trait à l'administration temporelle et spirituelle de cette communauté de Grecs-unis. La construction de l'église dura 34 ans, et coûta quinze mille sequins ; il restait encore à faire le

campanile qui fut bâti du 14 septembre 1587 au 19 novembre 1592[1]. Depuis l'année 1557, une partie seulement de l'édifice étant terminée, l'évêque grec de Zante et Céphalonie, Pacôme, se fixa à Venise pour y officier pontificalement ; le premier chapelain Gabriel Severò, Grec de Malvoisie, se rendit en 1577, à Constantinople, où il reçut la consécration épiscopale avec le titre d'archevêque de Philadelphie, ville de Lydie ; il revint à Venise et succéda à l'évêque Pacôme, quand celui-ci mourut, en 1582.

Gabriel, consacré par le patriarche schismatique, pouvait-il être considéré comme catholique ? Comment le doge, le sénat, le conseil des Dix, comment le pape et le patriarche de Venise pouvaient-ils admettre qu'un dignitaire ecclésiastique, chef officiel d'une importante communauté, fût dans cette position anormale ? Si nous voulons avoir l'explication de ce problème, il suffira de songer à la situation que la crise protestante avait faite à la catholicité. L'Allemagne, l'Angleterre, les pays scandinaves s'étaient séparés de l'Église romaine, la France était menacée, la Hongrie, la Transylvanie, la Styrie étaient envahies, l'Italie ne se défendait qu'à grand'peine. Il était à redouter que l'Orient grec embrassât les doctrines nouvelles ; il fallait l'empêcher à tout prix ; c'est ce qui explique les ménagements dont nous voyons user tant à Venise qu'à Rome ; si en 1549 Paul III rend aux Grecs leurs dangereuses immunités, c'est qu'au moment de réunir le Concile de Trente, il veut désarmer toutes les passions et faire preuve de conciliation à outrance. Les Grecs de leur côté ont un sentiment très net de la situation : ils savent bien que l'impunité leur est assurée ; là où les évêques latins, comme à Candie, ont voulu réprimer les innovations schismatiques, le sénat et le nonce

1. Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίαις, ἱστόρικον ὑπόμνημα Ἰωάννου Βελούδου (Giovanni Veludo), 1872.

leur ont adressé de sévères réprimandes. Le péril protestant était tel qu'on avait oublié qu'il en put exister d'autres, et on se résignait à voir les Grecs rompre le pacte fragile de l'union, du moment que ce n'était pas pour s'enrégimenter dans l'armée luthérienne.

Nous voyons maintenant pourquoi les Grecs de Venise purent se donner un archevêque, comment ils purent construire une grande église, là où on leur avait à grand' peine accordé de faire une chapelle, et si on leur demandait encore de déclarer qu'ils étaient catholiques, ils savaient bien qu'il leur suffisait de répondre pour la forme et de continuer à consolider leurs positions.

En 1590, le *Savio all'eresia* Federico Contarini essaya d'amener l'archevêque Gabriel à des conférences d'où pourrait sortir une union sincère, mais les Grecs se défendirent en prenant l'offensive : comment pouvait-on permettre que dans des livres récemment publiés il se trouvât des expressions injurieuses pour les Orientaux ? Ce fut le seul terrain sur lequel ils consentirent à laisser se placer la discussion, et ils arrivèrent même en 1644 à faire bannir un Carme de Padoue, qui dans des conclusions théologiques avait imprimé des propositions blessantes pour les Grecs.

Pendant le XVIIe siècle huit prélats se succèdent à Venise avec le titre d'archevêque de Philadelphie :

Gabriel Severò, 1582-1616.
Théophane Xenachi, 1617-1632.
Nicodème Metaxa, 1632 résigne la même année.
Athanase Valeriano, 1635-1655.
Michel Cortazzi, 1655-1677.
Méthode Moroni, 1677-1679.
Gerasime Vlacò, 1679-1681.
Milèce Tipaldi, 1681-1718.

Le fait accompli est admis sans protestation. A chaque élection nouvelle, c'est le *baile* vénitien de Constantinople qui fait les diligences nécessaires pour obtenir les bulles patriarcales au nouvel élu. En 1644, le patriarche Parthenios décrète que le siège de Philadelphie se trouvant *ab antiquo* (depuis 1582) transféré à Venise, le prélat qui occupera ce siège sera revêtu de la dignité de primat et exarque patriarcal pour toutes les possessions vénitiennes ; il jouit de diverses prérogatives honorifiques et, de plus, il a juridiction spéciale pour toute cause ecclésiastique née dans les États de la Sérénissime république. Une bulle du patriarche Joannice de 1651, enregistrée par le sénat en 1653, ajoute aux privilèges antérieurs un certain nombre d'autres droits, tels que celui de consacrer les archevêques de Zante et Céphalonie ; l'archevêque de Philadelphie était autorisé à recevoir la consécration sans venir à Constantinople, de la main de tels évêques, sujets de Venise ou du sultan, que la république croirait bon de désigner. Le traitement de l'évêque Gabriel avait été de 12, puis 15 sequins par mois ; des décisions du sénat élevèrent successivement cette rétribution jusqu'à 25 sequins, somme à laquelle on substitua en 1659 les revenus de l'abbaye de Saint-Jean des Moraïtes à Corfou.

II

Nous arrivons à une époque où l'attitude des Vénitiens va changer. Les Grecs de Constantinople se sont absolument réconciliés avec les Turcs ; ils commencent à envahir les charges importantes de l'État ottoman, leur crédit va leur permettre de déchaîner une cruelle persécution contre les Arméniens catholiques, et de consolider les privilèges

du patriarcat du Phanar. Pendant ce temps l'influence des puissances chrétiennes d'Occident recule. Louis XIV a répudié les traditions des Valois, et ses relations avec le sultan se sont beaucoup refroidies ; l'Autriche est en guerre presque perpétuelle avec la Porte : les victoires de Sobieski, de Louis de Bade, du prince Eugène avaient fait reculer le croissant de Vienne à Belgrade ; les Vénitiens alliés aux Autrichiens avaient conquis la Morée, qui les dédommageait de la perte de Candie ; en Dalmatie des acquisitions successives élargissaient la bande littorale sur laquelle ils dominaient [1].

N'ayant plus grand intérêt à ménager le Phanar inféodé aux Turcs, les Vénitiens devinrent moins tolérants avec leurs sujets grecs. En 1677, à la mort de l'archevêque Michel, l'élection de Méthode Moroni avait soulevé des difficultés : le pape Innocent XI avait chargé le nonce de remettre au sénat une protestation : sans doute les Grecs avaient le droit de se choisir un évêque, mais cet évêque devait être catholique. Il ne semble pas que cette démarche ait produit grand effet ; Moroni fut reconnu par le sénat et investi, selon l'usage, de l'abbaye de Saint-Jean de Corfou ; il en fut de même de ses successeurs, Gérasime Vlacò et Milèce Tipaldi, ce dernier consacré en 1686, le mardi de Pâques, par deux évêques orientaux venus exprès sur les galères de la république. Le pape Innocent XI réclama vainement : l'élection de Tipaldi, faite du consentement du patriarche Jacques, fut confirmée après la mort de celui-ci par des bulles du patriarche Denys.

C'est en 1680 que se produisit un brusque revirement : on apprit que Tipaldi s'était réconcilié secrètement avec l'Église de Rome : il avait signé la profession de foi du

1. *Linea Nani*, 1635. *Linea Mocenigo*, 1699. *Linea Grimani*, 1719. Voir à ce sujet l'étude qui a paru dans le *Compte rendu du IVe Congrès international des sciences géographiques* (Paris 1890), t. I., pp. 495-501

concile de Florence en présence du nonce ; un bref pontifical lui avait donné la juridiction, et divers indults avaient régularisé la situation, en autorisant provisoirement quelques dérogations extérieures aux rites et coutumes de l'Église catholique. Le doute ne fut plus permis quand on le vit exiger des ecclésiastiques attachés à l'église Saint-Georges les professions de foi catholique mentionnées dans les décrets de 1534 et de 1542, décrets tombés depuis longtemps en désuétude.

La communauté grecque présenta un mémoire pour demander « qu'on respectât la liberté de conscience, le plus précieux de tous les trésors » (12 févr. 1707). Le sénat répondit le 2 janvier 1709, en rappelant que les chapelains de Saint-Georges devaient être catholiques : le conseil des Dix fut chargé d'assurer l'exécution de ce décret : dès lors nul ne pouvait officier dans l'Église grecque sans un préalable examen et une approbation donnée par le patriarche latin de Venise.

Il est facile de comprendre que le rôle du gouvernement vénitien en cette circonstance ne fût pas simplement passif; la situation des Grecs avait souvent provoqué des réclamations auxquelles il n'avait pas été donné suite ; mais le jour où le sénat juge que l'appui des Grecs dans le Levant ne lui est plus utile, il laisse les choses suivre leur cours : on peut en conclure que si, pendant cent cinquante ans, les Grecs schismatiques jouissent d'une liberté complète, c'est avec le consentement et l'approbation expresse du gouvernement vénitien. Tipaldi fut excommunié par le patriarche de Constantinople ; mais il n'en continua pas moins à administrer son église et à sévir contre les réfractaires. Une lettre de l'empereur de Russie fut adressée au doge en faveur des Grecs ; mais la Russie était alors une quantité négligeable : on fit une réponse polie, mais dilatoire (10 juin 1711).

Le siège de Philadelphie devint vacant par la mort de

Tipaldi en 1718 ; et la vacance durera 43 ans. Le chapelain Gerasime Phocas, qui gouvernait la communauté à la mort de l'évêque, s'empressa d'effacer le nom du pape des dyptiques où Tipaldi l'avait inséré : poursuivi devant le conseil des Dix pour avoir fait une profession de foi mensongère, il fut destitué ; son successeur dut rétablir le nom du pape dans les prières publiques (25 juin 1720) ; les curés grecs étaient placés désormais sous la dépendance des évêques latins de qui ils ne recevaient la juridiction qu'après un examen sévère ; deux prêtres furent traduits, en décembre 1720, devant le conseil des Dix pour *sospetta unione*. Ce régime inquisitorial dura plus de 40 années ; soumis à une surveillance continuelle, les Grecs n'échappaient aux rigueurs administratives que par des prodiges de dissimulation ; il paraît douteux en effet qu'aucun d'eux ait fait autrement que des lèvres les serments qu'il fallait renouveler en toute occasion. Cédant à la contrainte, ils se soumettaient extérieurement en attendant le jour où ils retrouveraient la liberté de renier ouvertement des croyances qu'ils réprouvaient au fond de leur cœur.

C'est en 1750 que la politique religieuse de Venise entre dans une nouvelle phase. Les événements avaient marché depuis le jour où les représentations de Pierre le Grand étaient reçues à Venise avec une courtoisie quelque peu dédaigneuse. Bien avant que la flotte d'Orlof promenât les couleurs russes sur l'Adriatique, l'influence moscovite avait pénétré chez les Slaves du Sud, la communauté de race et de croyance avait fait naître une fraternité qui se manifestait chaque jour plus fortement. Aux livres liturgiques imprimés à Venise, Pierre le Grand avait substitué des livres imprimés en Russie et soigneusement corrigés ; aux livres on joignait des vases sacrés, de riches ornements, des pensions ; des prêtres russes venaient visiter leurs frères de Serbie, de Bosnie et du Monténégro, et la sainte Russie devenait la seconde patrie de tous ceux

que leur zèle religieux obligeait à prendre le chemin de l'exil. La Dalmatie était entrée dans l'orbite des Moscovites : 50.000 Dalmates appartenaient au rite gréco-slave ; ils formaient 190 paroisses, le plus grand nombre au nord, dans les diocèses de Zara, Nona et Sebenico, et au sud dans le district de Cattaro. Leurs prêtres et leurs moines n'ayant pas d'évêque national allaient recevoir la consécration en Serbie auprès du patriarche d'Ipek : ils allaient même en Russie, d'où ils revenaient transformés en apôtres du panslavisme naissant.

A Venise on voyait grandir un péril nouveau ; il ne s'agissait plus de l'église Saint-Georges, de l'évêque de Philadelphie et de quelques centaines de Grecs, beaucoup plus occupés de négoce que de controverses théologiques ; c'était une partie notable des habitants de la Dalmatie qui échappait, pour le spirituel, à l'action de la métropole ; on leur avait refusé des pasteurs de leur rite ; ils allaient se ranger sous la houlette d'évêques étrangers ; c'étaient des sujets turcs, hostiles par conséquent à la république, des créatures de patriarches asservis sous le joug ottoman, qui exerçaient en Dalmatie l'influence religieuse. La question s'était donc transformée, et petit à petit le sénat en vint à regretter le temps où l'archevêque de Philadelphie, nominalement catholique, exerçait paisiblement sa juridiction sur les sujets grecs de la république. Avant d'en venir à rétablir cette dignité, il y eut bien des hésitations : on essaya des moyens de rigueur, et les évêques catholiques y poussaient résolument ; il existe des mémoires de plusieurs d'entre eux, de Mgr Zmajevich, archevêque de Zara, de Mgr Caraman, évêque d'Ossero, plus tard de Mgr J. D. Stratico, évêque de Lesina, qui prêchent la croisade contre les schismatiques. En 1723, un évêque grec nommé Ghubibratich avait pénétré en Dalmatie ; il fut expulsé ; en 1751, un moine dalmate, Sime Conciarevich, est consacré évêque à Trébigne par le

patriarche d'Ipek : deux ans après, il est expulsé et se retire en Russie ; le même sort était réservé aux archimandrites Avramovich et Vassilievich, qui se présentaient comme délégués du patriarche de Serbie. En 1742, le provéditeur Cavalli avait rendu un décret (*Terminazion Cavalli*) qui essayait de réglementer les questions relatives au rite grec : aucun prêtre ne pouvait exercer son ministère s'il était d'origine étrangère, et surtout s'il était sujet turc ; avant de prendre l'administration d'une paroisse, le curé devait se présenter à l'évêque latin, qui le faisait examiner au double point de vue du savoir et de l'orthodoxie, et le candidat qui ne satisfaisait pas était impitoyablement écarté de toute fonction sacerdotale.

Ces mesures répressives n'eurent aucun effet : les Grecs s'arrangeaient pour échapper aux vexations administratives ; de plus, ils étaient mécontents, et pouvaient un jour ou l'autre faire défection si la Dalmatie était attaquée par les Turcs, les Russes ou les Monténégrins. Le sénat capitula, et, dans la séance du 31 décembre 1761, décida que le siège de Philadelphie serait de nouveau pourvu d'un titulaire : le 18 janvier 1761, était élu Georges Phacea, de Cerigo, chapelain de Saint-Georges.

Cette décision et cette élection n'avaient pas été sans soulever les énergiques protestations des évêques et du pape : une correspondance active entre Rome et Venise en témoigne. Entre le 27 février 1761 et le 31 décembre 1763, le pape Clément XIII n'adressa pas moins de quatre brefs au doge pour obtenir qu'on revînt sur une décision aussi préjudiciable aux intérêts de la Foi ; l'ambassadeur vénitien à Rome, G. Giustiniani, le nonce à Venise faisaient parvenir mémoires sur mémoires. Ce fut inutile, la raison d'État passait avant tout : Phacea, envoyé à Corfou, fut consacré par deux évêques d'Albanie, et le baile, qui représentait la république à Constantinople, fut chargé de faire les démarches nécessaires pour obtenir sans retard les bulles

patriarcales ; en attendant, Phacea prenait possession et il était pourvu des revenus dont avaient joui ses prédécesseurs, jusqu'à Tipaldi.

Ici se produisit un coup de théâtre : le patriarche du Phanar n'envoya pas les bulles, mais rendit une sentence de déposition contre Phacea et contre les deux évêques par qui il avait été consacré, au mépris des saints canons.

Quel est le motif de ce refus inopiné ? Le synode de Constantinople doutait-il de l'orthodoxie de Phacea, qui, étant chapelain de Saint-Georges, avait dû signer la profession de foi à Florence ? On peut penser aussi que le patriarche, exerçant une juridiction occulte mais effective en Dalmatie et dans les autres provinces vénitiennes, ne tenait pas à inaugurer un état de choses qui eût autorisé les magistrats et les évêques vénitiens à intervenir dans les questions d'ordre ecclésiastique. On est autorisé enfin, par les correspondances du baile Giustinani et de son successeur Ruzzini, à croire que les Turcs et les Russes intervinrent les uns et les autres dans ces affaires et contribuèrent par leurs intrigues à embrouiller encore une situation déjà fort enchevêtrée. On obtint du Phanar une promesse de consentement, mais elle était subordonnée à des conditions inacceptables. L'élu devait signer une profession de foi qui contenait des expressions injurieuses pour les Latins ; le provéditeur de Dalmatie Contarini reçut le texte de cette pièce et, sans la publier, l'envoya au sénat qui en décida la suppression.

Cinq ans se passèrent en discussions infructueuses : Phacea, que tous ces mécomptes avaient rendu gravement malade, finit par mourir le 29 juillet 1768. Dès le 30 juillet, le nonce présentait au nom du pape Clément XIV un mémoire qui tendait à différer indéfiniment l'élection de l'évêque de Philadelphie ; mais le Saint-Siège était alors au plus aigu de son conflit avec les princes de la famille

de Bourbon qui exigeaient la suppression des Jésuites ; les représentations du pape eurent si peu de portée que dès le lendemain on procédait à l'élection ; ce fut l'évêque de Cerigo, Mormori, qui fut choisi, le 31 juillet 1769.

Mormori, invité à se rendre à Venise, répondit qu'il ne partirait qu'avec ses bulles ; or le Phanar ne les accorda pas ; Mormori mourut deux ans après, sans avoir quitté Cerigo.

Le 21 janvier 1772, fut élu un prêtre de Corfou, Theotochi ; l'élection lui fut notifiée à Leipzig où il résidait ; avant d'accepter, Teotochi demanda qu'il fût formellement établi par une pièce officielle que « l'archevêque de Philadelphie relevait du siège patriarcal de Constantinople, qu'il aurait toujours la liberté de professer les dogmes de l'Église orientale et d'en exercer les rites. »

Pendant deux ans les jurisconsultes et les théologiens s'appliquèrent à trouver une formule qui concilierait les devoirs d'un gouvernement catholique avec les exigences d'une situation particulièrement difficile : il fallait compter avec les avertissements du pape, avec la ténacité du Phanar ; plusieurs rédactions soumises au sénat furent successivement écartées ; enfin Theotochi finit par déclarer qu'il renonçait au bénéfice de l'élection.

Le successeur qu'on lui donna fut Cotturati, évêque de Céphalonie ; et les pourparlers duraient encore avec Constantinople quand l'entrée des Français mit fin à ce long malentendu [1].

1. Pendant que les Autrichiens occupaient la Dalmatie et que le comte de Thurn en était gouverneur, la nomination d'un évêque grec fut remise à l'ordre du jour : un sujet fut même élu, mais l'opposition des évêques et des principaux conseillers du gouvernement fit échouer le projet. C'est pendant l'occupation française, en 1808, que le provéditeur Dandolo fait nommer un évêque grec à Zara. A leur rentrée en Dalmatie, les Autrichiens respectent le fait accompli, mais transfèrent la résidence de l'évêque à Sebenico. — Voir *la Dalmatie de 1797 à 1815*, par l'auteur de cet article, 1re partie, ch. V, pp. 84-85, et 2e partie, ch. V, pp. 234-238.

On a vu combien fut changeante l'attitude des Vénitiens à l'égard de leurs sujets grecs.

Prenant d'abord au sérieux leurs protestations d'orthodoxie, ils furent dupes, mais, acceptant leur échec, ils affectèrent de croire pendant longtemps à des sentiments sur lesquels ils étaient absolument édifiés ; à ce *modus vivendi* fut substitué un régime de compression administrative dont les mauvais effets ne tardèrent pas à se manifester ; ils voulurent donc revenir à l'ancien système, passèrent impitoyablement par-dessus les remontrances du pape et vinrent se briser contre le mauvais vouloir du Phanar, qui, désirant que sa victoire fût complète, exigeait du sénat une reconnaissance officielle et définitive qui eût été un aveu d'impuissance.

III

N'y aurait-il pas eu un moyen de sortir de cette impasse ? Dès 1740 l'archevêque de Zara, Zmajevich, en proposait un qui mérite encore aujourd'hui d'être examiné, car des décisions récentes lui ont rendu quelque actualité. Il convient de dire qu'avant d'être appelé à Zara, Mgr Zmajevich avait été treize ans archevêque d'Antivari et qu'en qualité de visiteur apostolique il avait parcouru l'Albanie, la Macédoine, la Bulgarie et la Serbie ; c'était un homme aussi instruit que vertueux, et son expérience lui donnait, sur la situation, des lumières peu communes.

Dans un mémoire présenté au provéditeur de Dalmatie, Mgr Zmajevich fait d'abord un exposé très clair de la situation religieuse des Slaves au sud. On est surpris en le lisant d'y trouver des notions absolument précises sur l'ethnographie et la linguistique de populations qui étaient

aussi peu connues à Venise à cette époque qu'elles l'étaient en France il y a peu d'années. Les limites du pays yougo-slave sont tracées de la main d'un homme qui l'a traversé en tous sens ; puis l'auteur distingue, parmi les idiomes, les divers dialectes parlés et la langue littérale, le slavon ou paléoslave, langue universellement employée dans les offices liturgiques des Orientaux de famille slave. Quant aux prêtres latins, beaucoup se servent du missel et du bréviaire latins traduits en slavon ; on les distingue sous le nom de clergé illyrien ou *glagolitique* [1]. Les schismatiques sont connus sous le nom générique de *Serbes* (*Serviani*) ; leurs erreurs sont celles des Grecs, aggravées par l'ignorance ; « ils méconnaissent la sainteté « de nos temples, réprouvent l'usage de l'eau bénite, « condamnent nos sacrements, nient le purgatoire et « l'éternité des peines... les cérémonies accessoires du « baptême sont pour eux essentielles, le tribunal de la « pénitence est pour eux un marché de simonie ; en pays « catholiques ils dissimulent, mais en pays turc ils sont « ennemis déclarés des catholiques et sont plus près de « pactiser avec les mécréants. Leurs évêques sont des « moines grecs, ignorants des usages et même de la langue « du pays, où ils ne viennent que pour s'enrichir ; aussi « sont-ils tenus en médiocre estime ; ce sont des moines « russes qui exercent la véritable influence. » Le clergé schismatique indigène est d'une ignorance incroyable ; un nommé Prodanovich, nommé curé d'Islam Servo, fut examiné par le provéditeur Dolfin, qui dans un rapport du 20 juillet 1738 déclare « *ignarum fuisse suos legendi libros*, « *inscium numerandi divina præcepta, distinguendique* « *capitalia peccata* » : on le renvoya au couvent de Krupa pour se faire instruire.

De tout cela on peut conclure que les Grecs sont sans

1. Cosm. Arch. Spalat. Synod. C XXV. De clero Illyrico.

aucun crédit chez les Slaves de rite oriental : et, pour mettre un terme au schisme, il serait peut-être suffisant d'encourager le développement du rite illyrien catholique. Déjà ce rite a une grande extension. Dans le diocèse de Spalato, sur trente-six paroisses de campagne, il n'y en a que huit de rite latin; le clergé illyrien se compose de trois cents ecclésiastiques. Dans le diocèse de Nona toutes les paroisses sont illyriennes, à l'exception de celles qui sont confiées aux Franciscains. Le diocèse d'Arbe est composé de trois paroisses, dont deux sont illyriennes. Dans le diocèse d'Ossero, le rite latin n'est suivi qu'à la cathédrale, à la collégiale de Cherso et dans un ou deux villages ; les deux autres collégiales et toutes les paroisses sont illyriennes. Dans l'île de Veglia il y a quatre cents prêtres de rite illyrien. A Segna l'illyrien est employé jusque dans la cathédrale. Les religieux mêmes suivent le rite slave : toute une province franciscaine en Istrie, le monastère bénédictin des Saints Come et Damien à Zara font usage de la langue slavonne. Il suffirait donc de favoriser le rite illyrien pour faire disparaître l'antipathie entre catholiques et schismatiques ; puisque l'usage du slavon comme langue liturgique est considéré comme un privilège national, on n'aurait qu'à reconnaître officiellement ce privilège, pour détacher les indigènes de la sujétion étrangère, où les tiennent les Grecs et les Turcs ; si au contraire on ne les encourage pas, on les jettera dans le parti des Russes, qui ont déjà commencé à s'implanter au Monténégro.

Mais pour que le clergé illyrien catholique puisse exercer une influence utile, il faut veiller à sa formation ; et ici Mgr Zmajevich fait un tableau très curieux de l'éducation donnée de son temps aux élèves ecclésiastiques ; bien que ce passage soit assez long, je me permettrai de le traduire intégralement : « Malgré la pauvreté, je dirai même la pro-« fonde misère, qui règne en Illyrie, il n'est pas un père

« de famille qui n'ait l'ambition de voir un de ses fils se « destiner au sacerdoce ; l'enfant a commencé à s'instruire « en gardant ses troupeaux ; et il a appris à lire et à écrire « sans livres, sans plumes et sans papier ; un caillou lui « sert pour graver des caractères sur un rocher, et dans « le pays, en particulier dans les montagnes de la Poglizza, « on trouve en abondance des plumes et du papier de ce « genre ; dans la plaine on les remplace par un couteau « qui trace des caractères sur l'écorce des arbres. Le « père trouve sur les arbres voisins et sur les meubles « domestiques la preuve des progrès de son fils ; quand il « le juge assez avancé, il le conduit à quelque prêtre « respectable et le lui confie, comme Samuel le fut par sa « mère au prophète Élie (*sic*). Du jour où il a reçu son « disciple, le prêtre prend le titre de *maître*, titre qui lui « donne droit à la considération générale ; mais celui qui « le porte est tenu de mener une vie particulièrement « exemplaire. Les *maîtres* sont habituellement des hommes « avancés en âge et d'une conduite au-dessus de tout « soupçon ; il ne faudrait pas que la fleur de la jeunesse « se fanât au contact de mœurs scandaleuses ; l'incon- « duite du maître aurait pour premier résultat d'empêcher « l'ordination de son élève. Le titre de maître oblige le « prêtre à nourrir son disciple ; mais en retour, il a en lui « un compagnon qui l'assiste dans ses prières et lui vient « en aide pour les travaux domestiques ; c'est un grand « secours pour un prêtre déjà vieux, car les caractères du « bréviaire sont difficiles à lire pour ceux dont la vue se « fatigue ; l'enfant rend une foule d'autres services : avoir « soin de l'église, la nettoyer, préparer l'autel, et, quand « il faut aller dire la messe au loin, se charger des objets « nécessaires.

« Le disciple se forme sous une direction sévère à « l'humilité chrétienne, à la modestie ecclésiastique ; il « fréquente avec assiduité les sacrements, prend part aux

« cérémonies, apprend à réciter pieusement les prières « de l'office, il étudie le petit cathéchisme de Bellarmin ; « après un temps d'épreuve, son maître le conduit à « l'évêque pour lui faire donner l'habit ecclésiastique.

« Une fois clerc, l'élève retourne auprès de son maître « et commence l'étude de la morale et du traité des sacre- « ments *in genere et in specie* ; le programme se développe « à mesure qu'il avance dans les ordres ; à l'examen pour « le sacerdoce, le diacre doit résoudre des cas analogues « à ceux qui sont posés aux prêtres lorsqu'ils demandent « à être autorisés à entendre les confessions. Avant de « recevoir les ordres sacrés, il faut justifier d'avoir étudié « le grand catéchisme de Bellarmin et d'avoir expliqué le « petit. Cet enseignement n'est pas seulement donné à « l'église ; les jeunes clercs vont dans la campagne, sur « les routes et dans les champs, et réunissent tous les « enfants qu'ils rencontrent pour les instruire sur la reli- « gion.

« Dans les moments de loisir que laissent l'étude et la « prière, le maître et le disciple cultivent le jardin ou un « carré de vigne ; s'ils sont voisins de la mer, ils jettent « le filet et pêchent du poisson pour améliorer leur frugal « ordinaire, composé d'orge, de millet, de laitage et de « légumes ; ils boivent de l'eau pure ou additionnée d'un « peu de vinaigre ; du vin pendant les mois qui suivent « leur modeste vendange. Leurs vêtements sont pauvres ; « ils se distinguent de ceux des laïques, ils sont plus longs « et de couleur moins voyante ; les jours de fête, et pour « aller à la ville, ils revêtent la soutane.

« Après son ordination, le jeune prêtre retourne chez « ses parents, et il est admis au service de l'église parois- « siale ; car il n'y a pas de si petit village qui n'ait un « curé, des vicaires et un certain nombre de simples « prêtres ; les dimanches et jours de fête, on chante la « messe et les heures canoniales ; pendant la semaine tous

« doivent se réunir pour les anniversaires mortuaires et « les enterrements.

« Le curé reçoit de 5 à 15 écus par an ; les vicaires de « 2 à 4 ; les simples prêtres ont droit à l'usage des orne- « ments pour dire la messe ; encore quand ils ne montrent « pas assez de zèle pour assister aux offices communs, le « curé a le droit de leur refuser les ornements. Pour leurs « honoraires de messe ils ont de 3 à 5 gazzettes (la gazzette « valait deux sous vénitiens, soit environ 3 centimes).

« Le jeune prêtre continue ses études pour être admis « à l'examen des confesseurs ; ce titre est très considéré, « et celui qui l'a obtenu est immédiatement vénéré par « tout le monde. »

Telle était la situation intellectuelle du clergé illyrien : pas de livres, l'enseignement de Bellarmin était donné oralement et se transmettait de mémoire. Beaucoup de prêtres n'avaient pas de bréviaire et on les autorisait à suppléer par la récitation d'un certain nombre de *Pater ;* dans quelques églises il n'y avait pas de missel, et le peuple ne pouvait plus satisfaire au précepte.

A côté du clergé illyrien il y avait un clergé latin ; les Franciscains étaient considérés comme des savants éminents. Quelques jeunes gens des villes allaient étudier à Rome ou au séminaire illyrien de Lorette ; ils revenaient docteurs, mais on ne pouvait penser à les envoyer comme curés dans l'intérieur ; ils restaient donc dans les villes, où de grosses prébendes de cent écus leur étaient réservées.

Le clergé se trouvait donc divisé en deux moitiés inégales : d'une part, ceux qui, ayant étudié en Italie, y avaient acquis une certaine instruction, mais étaient impropres à un autre ministère qu'à celui des villes ; d'autre part, la grande masse des prêtres illyriens, hommes de bien, sans doute, mais vivant dans une pauvreté et une ignorance difficiles à imaginer. Le clergé italien avait pour lui la science ; le clergé illyrien ne présentait que le nombre.

C'est sur ce clergé que Mgr Zmajevich conseillait de s'appuyer pour attirer vers l'unité les populations dissidentes ; il fallait toutefois le faire sortir de l'état misérable où il végétait : deux séminaires, qui furent fondés à Zara et près d'Almissa, devaient procurer aux jeunes clercs une formation moins rudimentaire ; puis il fallait publier et répandre quelques livres imprimés en langue slave vulgaire, améliorer un peu la situation matérielle du prêtre ; le relever en un mot à ses yeux et aux yeux des fidèles, afin de lui donner l'autorité nécessaire pour appeler à l'union ses compatriotes schismatiques.

Ce projet supposait quelques dépenses : la république les jugea inutiles, on ne fit rien. L'initiative de quelques évêques ouvrit des séminaires, mais, à peu près sans ressources, ils durent se contenter de résultats assez mesquins ; au début de ce siècle, la majorité du clergé dalmate était formée par les moyens édifiants, mais un peu trop sommaires, que nous avons décrits plus haut.

L'union ne se fit pas : on avait laissé passer l'occasion de la faire ; les Slaves du sud sont aujourd'hui plus divisés que jamais ; les Croates catholiques et les Serbes orthodoxes forment deux partis à peu près irréconciliables ; et bien que formant la majorité, les Yougo-Slaves sont partout assujettis à la minorité allemande ou magyare.

Combien il est à regretter qu'on n'ait pas mis sérieusement en pratique les réformes que proposait Mgr Zmajevich ! on eût prévenu de funestes désunions ; un peuple généreux et brave fût entré dans la voie de la civilisation et eût fait honneur à l'Église, son éducatrice ! Mais en quoi cela importait-il aux patriciens de Venise ? ils n'étaient pas assez clairvoyants pour le prévoir, ils étaient trop égoïstes pour le désirer.

Ville-d'Avray. P. PISANI.

NOTES SUR LA GENÈSE

I

L'ARBRE DE VIE ET L'ARBRE DE SCIENCE (*Gen.*, II, 9).

Les anciens commentateurs n'étaient pas tous d'accord sur la nature de l'arbre de vie et de l'arbre de science que le récit de la Genèse place au milieu du paradis terrestre. Néanmoins Bossuet a résumé l'avis du plus grand nombre en écrivant, dans ses *Élévations sur les mystères* (Ve sem., 4e élévation) : « Dieu pouvait annexer aux plantes certaines vertus naturelles par rapport à nos corps ; et il est aisé à croire que le fruit de l'arbre de vie avait la vertu de réparer le corps par un aliment si proportionné et si efficace que jamais on ne serait mort en s'en servant. Mais pour l'arbre de la science du bien et du mal, comme c'était là un effet qui passait la vertu naturelle d'un arbre, on pourrait dire que cet arbre a été ainsi appelé par l'événement... On peut encore penser que la vertu de donner à l'homme la science du bien et du mal était dans cet arbre une vertu surnaturelle semblable à celle que Dieu a mise dans les sacrements, comme dans l'eau la vertu de régénérer l'intérieur de l'homme et d'y répandre la vie de la grâce. » Cette dernière opinion est peut-être plus conforme à l'esprit de la narration biblique ; ou plutôt l'auteur sacré attribue aux deux arbres une efficacité physique dont ne sont pas doués les arbres ordinaires, sans spécifier si cette efficacité leur appartient naturellement, ou par une volonté spéciale de Dieu. Certains apologistes

contemporains ont cru pouvoir adopter l'opinion de Théodoret, d'après lequel l'arbre de vie, sans avoir été, plus que l'arbre de science, doué de propriétés extraordinaires, aurait signifié par son nom l'immortalité promise à l'homme. Mais ce ne sont pas de telles questions qui préoccupent maintenant les critiques.

On a pensé découvrir que l'historien jéhoviste auquel appartient le récit de la chute n'avait mis qu'un seul arbre au milieu du jardin d'Éden et que cet arbre était l'arbre de la science du bien et du mal[1]. Nous lisons dans l'hébreu (*Gen.* II, 9) : « Et Iahvé *Dieu* fit pousser du sol toutes sortes d'arbres beaux à voir et (portant des fruits) bons à manger, et aussi l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la science du bien et du mal. » Il faut, dit-on, mettre l'arbre de science à la place de l'arbre de vie et supprimer ce dernier.

Il semblerait, à première vue, que, s'il y a surcharge dans le verset cité, l'arbre de science dût être l'élément adventice. Mais on a observé que la science du bien et du mal est mentionnée (III, 3) dans la conversation du serpent avec la femme, conversation qui est comme le nœud du récit tout entier. Si donc un de ces arbres est de trop, ce ne peut être l'arbre de science. On a supposé que l'un des deux arbres avait été ajouté après coup, parce que, dans la réponse de la femme à la question du serpent (III, 3), il n'est question que d'un seul arbre, « celui qui est au milieu du jardin ». Cet arbre unique, dont il est défendu de manger, serait donc l'arbre de la science du bien et du mal. On devine ensuite aisément par qui le second arbre a pu être introduit. A l'endroit même où la présence des deux arbres dans le jardin est indiquée pour la première fois, le récit se trouve assez brusquement interrompu par

1. Voir notamment Budde, *Urgeschichte*, c. I, II, ; Bacon, *Genesis of Genesis*, 100, 104.

la description des quatre fleuves qui partent du paradis (II, 10-14), et il y a bien des chances pour que l'auteur de cette description soit le même que celui de l'interpolation précédente. L'auteur primitif, que les critiques appellent J^1, avait déjà dit (II, 8) que Iahvé avait placé l'homme dans le jardin d'Éden. Pour reprendre la suite du discours après la description des fleuves, J^2, c'est ainsi qu'on le nomme, répète la même chose (II, 15), en ajoutant que l'homme était dans le jardin « pour le cultiver et le garder ». Selon J^1, l'homme n'avait absolument rien à faire en Éden. C'est pourquoi cet auteur présente plus loin (III, 17) le travail de la terre comme châtiment de la désobéissance et dit (III, 23) que Iahvé chassa l'homme du jardin d'Éden « afin qu'il travaillât le sol d'où il avait été tiré ». J^2, au contraire, fait chasser l'homme (III, 22) pour qu'il ne puisse pas « porter la main sur l'arbre de vie et vivre toujours », nonobstant sa désobéissance. Le motif de l'expulsion est donc ici en rapport avec la conception de l'arbre de vie. Par conséquent c'est le même J^2 qui a introduit l'arbre de vie et la description des quatre fleuves; c'est encore lui qui amène les chérubins et l'épée flamboyante pour garder le jardin à la place de l'homme et empêcher ce dernier de rentrer en Éden et d'y cueillir le fruit d'immortalité; c'est lui enfin, et ce ne peut être que lui, qui a fait dire à Iahvé, dans la défense qu'il impose à l'homme (II, 16) : « Tu ne mangeras pas du fruit de l'arbre *de la science du bien et du mal.* » Il n'est pas naturel que Iahvé révèle ainsi l'efficacité du fruit défendu. Plus loin (III, 5) le serpent est censé la faire connaître à la femme. Dans le récit primitif, la défense devait être conçue en ces termes : « Tu ne mangeras pas du fruit de l'arbre *qui est au milieu du jardin.* » C'est en cette forme qu'elle est répétée par la femme dans sa conversation avec le serpent (III, 3). Il n'y avait pas la moindre équivoque dans cette désignation, parce que J^1 ne mettait qu'un arbre merveil-

leux au milieu du jardin. Mais J^2, qui avait placé là un second arbre, s'est vu contraint de déterminer celui qui était l'objet de la prohibition, et, sauf à loger dans le discours une petite invraisemblance, il l'a distingué de l'autre en indiquant la propriété de son fruit.

Cette argumentation n'est pas fondée sur de simples conjectures; elle s'appuie sur des faits qu'il est aisé de constater. On peut douter pourtant que les faits en question aient été correctement interprétés et leurs conséquences exactement déduites. L'histoire de la chute originelle se déroule, pour ainsi dire, autour de « l'arbre qui est au milieu du jardin ». Les critiques ont raison d'insister sur ce point. Mais si nous supposons provisoirement avec eux que le récit primitif ne mentionnait qu'un arbre, ce n'est pas, croyons-nous, l'arbre de vie qu'il faudra regarder comme surajouté, ce sera l'arbre de science, car l'arbre de vie a figuré nécessairement dans le récit de J^1, et si J^1 ne mentionnait qu'un arbre, c'est que l'arbre de vie était en même temps arbre de science. La pointe de l'histoire apparaît avec une évidence entière si l'on en rétablit le début comme il suit (II, 9, 16-17) : « Et Iahvé fit pousser du sol toutes sortes d'arbres beaux à voir et (portant des fruits) bons à manger, et aussi l'arbre de vie au milieu du jardin. Et Iahvé donna ses ordres à l'homme en disant : Tu mangeras de tous les arbres du jardin; mais tu ne mangeras pas de l'arbre qui est au milieu du jardin, parce que, le jour où tu en mangeras, tu mourras. » Telle serait l'antithèse. Iahvé défendrait à l'homme, sous peine de mort, de toucher au fruit de l'arbre de vie. Iahvé ne lui dit pas que le fruit de l'arbre donne la mort; mais il veut bien moins encore lui révéler que ce fruit donne la vie et peut ainsi devenir une nourriture d'immortalité; Iahvé ne veut pas que l'homme touche au fruit. Pas n'est besoin de chercher une raison profonde à cette conduite. C'était la volonté de Iahvé. L'historien dépend d'une tradition orale

qui lui fournit les matériaux de son récit [1]. Sa pensée ne s'arrête pas aux détails qui provoquent de notre part une interrogation. Modérons une curiosité qui ne peut pas être satisfaite.

Le discours du serpent, interprété selon la même hypothèse, devient aussi très significatif. En disant à la femme (III, 4) : « Vous ne mourrez pas », le serpent dit une chose qui est vraie dans la pensée de l'auteur et pour autant que l'arbre est par lui-même un arbre de vie, non un arbre de mort. L'arbre de vie peut communiquer à l'homme tous les dons divins et les prérogatives des êtres célestes, à commencer par la science du bien et du mal. Le serpent n'avait pas lieu d'insister autrement sur le don d'immortalité impliqué dans les paroles : « Vous ne mourrez pas, mais vous serez comme Dieu. » Il fait valoir un effet particulier du fruit de vie, à savoir la participation au privilège divin de la science, parce que l'acquisition de la science du bien et du mal est d'un intérêt immédiat et actuel pour l'homme. Celui-ci est en possession de la vie, et, d'après les instructions de Iahvé, il n'a qu'une chance de la perdre, s'il mange du fruit défendu. Or cette chance, observe le serpent, n'existe pas, bien au contraire, puisque le fruit a la propriété d'entretenir indéfiniment l'existence et de donner à ceux qui le mangent tous les avantages de la vie supérieure qui appartient à Dieu.

C'est parce que la communication de la science ne semblait pas correspondre à la nature de l'arbre, que J^2, raisonnant comme les critiques de nos jours, aura supposé un arbre de science à côté de l'arbre de vie ; ou plutôt il a voulu écarter l'idée que Iahvé, par jalousie et en trompant l'homme sur la nature du fruit, lui en aurait d'abord interdit l'usage. On ne voit pas que ces motifs se soient

1. On peut voir l'emploi de matériaux analogues dans la légende chaldéenne d'Adapa publiée par HARPER, *Beiträge zur Assyriologie*, II, 418-425.

présentés à l'esprit de J^1, pour qui la déclaration de Iahvé n'est pas à discuter plus que ses intentions, la prohibition divine ayant sa valeur absolue, indépendante des termes où elle est formulée. Mais une exégèse un peu raisonneuse pouvait facilement se scandaliser de paroles qui semblaient mensongères dans la bouche de Iahvé, tandis que le serpent disait une chose qu'il croyait vraie. Pour corriger cet inconvénient de la mise en scène, J^2 aura mis à côté de l'arbre de vie l'arbre de la science du bien et du mal ; puis il aura mentionné cet arbre dans la défense de Iahvé (II, 16), au lieu d'indiquer simplement « l'arbre qui est au milieu du jardin » ; et enfin, pour compléter ce qu'il avait dit sur la présence des deux arbres et marquer ce qui était, selon lui, l'efficacité propre de l'arbre de science et de l'arbre de vie, il aura placé dans la conclusion le verset (III, 22) : « Et Iahvé-Dieu dit : Voici que l'homme est comme l'un de nous, sachant le bien et le mal. Qu'il n'aille pas (encore) tendre la main et prendre aussi de l'arbre de vie pour en manger et vivre toujours ! » Tous ces changements ne modifiaient pas le sens primitif du récit et ne faisaient qu'atténuer les fortes nuances du tableau grandiose tracé par J^1. De même que la conception de l'Éden n'est point compromise par la description des quatre fleuves, ainsi l'idée qui s'attachait à l'arbre de vie subsiste encore après l'adjonction de l'arbre de science.

Les critiques n'ont pas vu qu'ils décoloraient entièrement le récit de J^1 et qu'ils allaient bien plus loin que leur J^2, en supprimant l'arbre de vie. Leurs conclusions étaient bien enchaînées, mais leur point de départ était défectueux, en sorte qu'une analyse littéraire très minutieusement conduite a été plus nuisible qu'utile à l'intelligence du texte. Si l'un des deux arbres a été greffé sur l'autre, ce n'est pas l'arbre de vie qui a été greffé sur l'arbre de science, mais l'arbre de science qui a été greffé sur l'arbre de vie. « L'arbre qui était au milieu du jardin »,

s'il était vraiment unique et non double, a signifié dès le commencement ce que signifient l'arbre de vie et l'arbre de science. L'idée d'un tel arbre peut n'être pas sans rapport avec quelque trait des vieilles légendes chaldéennes, par exemple avec « la plante de vie » que le héros Gilgamés va chercher dans l'île des immortels[1]. Mais on ne saurait voir dans l'arbre de vie une importation assyrienne du temps d'Ézéchias ou de Sennachérib, puisqu'on ne peut rapporter à une époque aussi tardive la rédaction première du document jéhoviste.

II

LES CHÉRUBINS ET L'ÉPÉE FLAMBOYANTE (*Gen.* III, 24).

« Et (Iahvé) chassa l'homme, et il établit, à l'orient du jardin d'Éden, les chérubins et la flamme du glaive ondoyant, pour garder le chemin de l'arbre de vie. » Telle est la leçon de l'hébreu. Mais celle des Septante mérite au moins d'être mentionnée : « Et il chassa Adam, et il l'établit à l'orient du jardin de délices, et *il préposa* καὶ ἔταξεν = וַיַּצֵּ֨ר les chérubins et l'épée de feu tournoyante à la garde du chemin qui conduit à l'arbre de vie. » Il n'est pas autrement certain que les chérubins fussent placés juste à l'entrée de l'Éden. Ils gardaient le passage ou la porte par où, du nouveau séjour de l'homme, c'est-à-dire de la terre habitable, on avait accès au chemin de l'Éden et de l'arbre de vie. La leçon de l'hébreu ferait supposer qu'il n'y a qu'un mur et une porte entre l'Éden et le séjour des mortels. La version grecque laisse presque deviner un intervalle, et, selon toute vraisemblance, il y en avait un. Iahvé a formé l'homme avec la poussière du

1. Voir *Revue des Religions*, 1892, p. 134.

sol, sur la terre où nous vivons et où il le ramènera après sa désobéissance ; il a planté le jardin à l'orient, en Éden ; il y met ensuite l'homme (II, 7-8, 15). Le paradis est donc situé à l'est, mais peut-être n'est-il pas sur le continent que circonscrit le fleuve Océan et qui est proprement la terre, dans la conception de l'antiquité.

On admet volontiers aujourd'hui que l'écrivain sacré s'est représenté les chérubins gardiens du paradis sous une forme analogue à celle des chérubins d'Ézéchiel, et des colosses ailés qui étaient placés, comme des génies protecteurs, à l'entrée des temples et des palais assyriens. Il serait enfantin de supposer que les colosses gardiens sont une imitation lointaine des chérubins paradisiaques. Mais peut-être n'est-il pas superflu d'observer que le rapport inverse est le seul possible et vraisemblable. Les origines de l'art chaldéen sont beaucoup moins anciennes que l'apparition de l'homme sur la terre, et la forme sous laquelle nous est parvenue l'histoire du paradis terrestre est beaucoup moins ancienne que les origines de l'art chaldéen. Ceux qui sculptèrent les premiers l'image fantastique des génies gardiens à la porte d'un temple ou d'une maison n'eurent ni connaissance ni souci de l'histoire du premier homme et de la première femme. Les écrivains hébreux qui ont essayé de nous représenter le paradis terrestre avaient l'imagination remplie, on pourrait dire possédée, par les croyances populaires et les souvenirs emportés de Chaldée, entretenus et ravivés par les relations commerciales et autres qui existèrent, depuis les âges les plus reculés et dans les temps historiques, entre les pays mésopotamiens et palestiniens. Ils ont conçu et figuré le paradis terrestre comme un endroit gardé par ce qu'ils savaient de plus redoutable et de plus sacré.

L'épée de feu est censée briller entre les deux chérubins. Ces derniers doivent être placés en face l'un de l'autre, à l'entrée du passage qu'il s'agit d'interdire à l'homme,

de chaque côté de la porte. L'épée, qui doit avoir son rôle propre, distinct de celui des chérubins, n'a pas besoin d'être tenue par qui que ce soit. D'ailleurs, puisqu'il n'y a qu'une épée, tandis qu'il y a deux chérubins, l'épée ne peut pas être une arme dans la main des gardiens. Ce n'est pas un objet vulgaire, mais une chose aussi merveilleuse en son genre que l'arbre de vie. Aucun guerrier, si ce n'est Dieu même, n'emploie un tel instrument de combat. L'épée flamboyante ne peut guère être autre chose qu'un éclair, mais un éclair portatif, de forme hiératique, tel qu'on en voit, par exemple, dans la main du dieu chaldéen Marduk, ou bien comme l'éclair de cuivre que Téglat-Phalasar Ier fit mettre sur l'emplacement de la ville qu'il interdisait de rebâtir [1]. La foudre barre aux profanes l'entrée du séjour divin. Les chérubins la gardent et la défendent. Qui oserait maintenant franchir un seuil ainsi consacré, ainsi protégé?

Un oracle d'Ézéchiel (ch. XXVIII) nous renseigne indirectement sur la façon dont ce prophète concevait le paradis, et peut servir de commentaire au texte de la Genèse. Ézéchiel menace le roi de Tyr, qui est censé avoir dit en son orgueil : « Je suis dieu; j'habite une demeure divine, au sein des mers. » Le prophète lui répond : « Tu étais dans Éden, le jardin de Dieu. Toutes les pierres précieuses te couvraient. Avec le chérubin protecteur, aux ailes étendues, je t'avais placé; tu étais sur la sainte montagne de Dieu, et tu marchais au milieu des pierres de feu. Tu avais été irréprochable dans ta conduite depuis que tu avais été créé, jusqu'au jour où a été trouvée en toi l'iniquité. C'est par l'effet de ton grand commerce que ton sein s'est rempli de forfaits et que tu es devenu coupable; et je t'ai chassé de la montagne de Dieu, et le chérubin protecteur

1. Voir *Revue*, n° 2, p. 147, l'article de M. F. Thureau-Dangin sur *Le glaive tournoyant*.

t'a exterminé du milieu des pierres de feu. » Le procédé d'accommodation par lequel presque toute l'histoire du premier homme au paradis se trouve appliquée au roi et à la ville de Tyr[1] est celui dont usent journellement les prédicateurs chrétiens quand ils empruntent à l'Écriture des images frappantes ou des termes de comparaison. Mais quelques traits de ce petit sermon doivent être particulièrement relevés.

Bien que la situation insulaire de Tyr et sa prospérité puissent expliquer le discours du roi : « J'habite une demeure divine au sein des mers », la suite du chapitre invite à reconnaître dans ces paroles un premier rapprochement entre la ville de Tyr et le paradis. Tyr est censée demeure divine comme le jardin d'Éden; il est probable que le jardin d'Éden, la montagne de Dieu, est un endroit entouré d'eau comme Tyr. Si la source des quatre fleuves paradisiaques doit se confondre avec la source même de l'Océan, le récit de la Genèse, au moins dans sa forme actuelle et avec les compléments attribués par les critiques à J^2, place également Éden au delà de la mer, sans doute à l'endroit où les Chaldéens mettaient le séjour des immortels et où le héros Gilgamès va voir son aïeul Samasnapistim, en traversant « les eaux de la mort ». L'analogie est grande entre les chérubins de la Genèse et les hommes-scorpions du poème de Gilgamès, qui gardent la porte par où le soleil passe matin et soir. Cette porte est également celle par où l'on se rend à l'île des immortels, mais il s'en faut bien qu'elle y donne accès immédiatement. La porte est au flanc d'une montagne et

1. Ézéchiel parle volontiers de l'Éden et des arbres du paradis. Il dit du roi d'Assur, qu'il compare à un cèdre du Liban : « Les cèdres qui sont dans le jardin de Dieu ne lui étaient pas comparables..., aucun arbre dans le jardin de Dieu ne l'égalait en beauté..... Tous les arbres d'Éden, qui sont dans le jardin de Dieu en étaient jaloux » (XXXI, 8-9; cf. 16, 18). Ailleurs (XXXVI, 35) il vante la fertilité du jardin d'Éden.

ouvre sur un couloir souterrain. De l'autre côté de la montagne est une mer que les vaisseaux ne franchissent pas. La nymphe Sabit, qui demeure au palais de la mer, l'explique à Gilgamès : « Jamais il n'y eut de bac sur cette eau ; jamais personne n'a passé la mer. Le brave Samas (le soleil) la franchit ; mais il est le seul. La traversée est rude, la route impraticable ; et tout autour de la mer il y a les eaux de la mort. En supposant, Gilgamès, que tu traverses la mer, lorsque tu atteindras les eaux de la mort, que feras-tu[1] ? » Les autres parties du récit génésiaque attribuées à J^2 laissent plutôt entendre qu'il y a une certaine distance entre la terre et le paradis. Ainsi, le verset (II, 15) : « Et Iahvé-Dieu *prit* l'homme et *le déposa* dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. » Iahvé transporte l'homme. Il est dit encore à propos d'Hénoch (V, 24)[2] : « Il disparut, parce que Dieu le *prit*. » Hénoch se trouve dans les mêmes conditions que l'ancêtre de Gilgamès, Samasnapistim, *pris*[3], lui aussi, par les dieux, sans avoir subi la mort, et installé dans l'île de l'immortalité. Il a été transporté de la terre dans un séjour divin qui n'est pas au pays des vivants. La leçon recommandée par les Septante (III, 24) : « Et il éloigna l'homme et il l'établit à l'orient du jardin d'Éden » a donc d'autant plus chance d'être la vraie, que ce verset, d'après les critiques, appar-

1. Voir *Revue des religions* 1892, p. 105-106. Peut-être convient-il de remarquer l'assonance qui existe entre le nom hébreu des scorpions, עקרבים, et celui des chérubins, כרבים, *aqrabbim* et *kerubim* ; avec l'article *hakkerubim*. On est tenté de se demander si cette assonance n'aurait pas occasionné ou facilité la transformation des scorpions gigantesques de l'épopée chaldéenne en chérubins. Quoi qu'il en soit, les uns et les autres sont des génies gardiens, et il n'y a que la forme extérieure qui diffère.

2. La notice porte la marque de l'historien sacerdotal (P) mais, celui-ci a dû l'emprunter au document jéhoviste (J^2).

3. L'assyrien emploie le même verbe que l'hébreu (לקח). Voir *Revue des religions* 1892, p. 118.

tient à J^2. On peut objecter que si le jardin est à l'est de la terre, l'homme, après sa désobéissance, n'a pu être installé à l'est du jardin. C'est sans doute un raisonnement de ce genre qui a donné lieu à la leçon de l'hébreu : « Il chassa l'homme et il établit à l'est du paradis les chérubins. » On suppose que l'entrée du jardin était du côté de l'orient, ce qui n'empêche pas l'homme d'avoir été chassé vers l'occident. Mais un tel arrangement est-il bien vraisemblable ? Dans la conception babylonienne, il n'y a rien à l'est de l'île bienheureuse, mais le soleil se lève en deçà de l'île, en sorte que les termes du langage ordinaire n'ont plus ici d'application. La partie la plus orientale de la terre est « en face » de l'île bienheureuse et, d'une certaine façon, « à l'orient » de cette île, bien que, pour venir de l'île sur la terre, il faille marcher dans la direction de l'occident.

Ezéchiel ne parle que d'un chérubin. Le génie gardien n'est pas censé immobile à la porte ; il marche, comme ceux que le prophète a décrits dans ses visions. La conception de J^2 est plus matérielle. Bien qu'il n'ait pas dû penser à des chérubins de pierre et à un éclair de métal brillant, ni les chérubins ni l'épée flamboyante ne semblent bouger plus que les sujets analogues de l'art chaldéen. Le chérubin d'Ézéchiel est dans le jardin de Dieu avec l'homme, « au milieu des pierres de feu » ; et quand l'homme a péché, c'est le chérubin lui-même qui le chasse « du milieu des pierres de feu ». Il semble que ces pierres tiennent dans la description d'Ézéchiel la place de l'épée flamboyante. Peut-être même n'y a-t-il entre les deux aucune différence, si ce n'est celle du pluriel au singulier. Les pierres de feu ne sont pas plus des pierres communes que le glaive ondoyant n'est une épée véritable ; elles sont la marque sensible de la sainteté du lieu. Le roi de Tyr, nouvel Adam, est renvoyé « du milieu des pierres de feu » parce que sa seule présence souille le séjour divin, tout

comme l'aurait souillé la présence d'un couple humain en qui s'était éveillée la vie sexuelle. Les pierres de feu ne signifient pas seulement que le lieu est sacré; elles le protègent contre toute atteinte. Ce sont probablement des aérolithes, ou des pierres censées tombées du ciel, ce que le peuple appelle encore des pierres de tonnerre, c'est-à-dire, des éclats de foudre répandus dans le séjour divin pour en écarter toute profanation. L'endroit que touche la foudre est sacré. Les pierres de feu qui sont dans le jardin font de l'Éden un sanctuaire inviolable.

Si ces rapprochements peuvent être en partie contestés, une chose du moins ne sera pas discutable : la liberté avec laquelle un prophète contemporain de la captivité interprétait la description du paradis terrestre.

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

LES

PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL

II

LE TEMPS DE CHARLEMAGNE

Au point de vue militaire, la population de Rome était répartie en groupes régionaux ou *scholae*, au nombre de douze ; chaque *schola* avait à sa tête un *patronus*, plus tard appelé *decarco*. Cette organisation [1] embrassait toute la partie de la ville située sur la rive gauche du Tibre. Au delà, les habitants de l'île (*insulani*) et les Transtévérins formaient dès lors ou formèrent plus tard deux autres sections. Il faut y ajouter la section grecque, *schola Graecorum*, correspondant au quartier byzantin par excellence, le Palatin et ses abords. Enfin [2], dans le faubourg de Saint-Pierre, alors dépourvu de fortification, les colonies étrangères avaient aussi leurs *scholae* ; il y en avait, ou il y en eut bientôt quatre, celles des Saxons (Anglo-Saxons), des Frisons, des Francs et des Lombards.

Le quartier général était au Palatin, dans l'ancien palais impérial, qui fut encore réparé officiellement vers la fin du VIIe siècle [3]. Là fut jusqu'à la fin la résidence de l'empereur, quand il venait à Rome (il n'y vint qu'une fois, en 663), de l'exarque, que l'on voyait plus souvent, enfin du duc et de l'état-major. Cet édifice avait une chapelle

1. Sur ceci voir mon mémoire *Les Régions de Rome au moyen âge*, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, t. X ; cf. *L. P.*, t. II, p. 253, note 7.
2. *L. P.*, t. I, p. 36, note 27.
3. *L. P.*, t. I, p. 386, note 1.

officielle[1], Saint-Césaire *in Palatio*, où l'on déposait solennellement les images des empereurs quand leur avènement était notifié à Rome. Saint-Césaire se trouvait dans l'enceinte même du palais ; au bas de la colline, l'église Sainte-Anastasie, vieux titre presbytéral, était devenue comme la métropole de tout le quartier byzantin. Dans ces temps où tout ce qui touchait au gouvernement avait une empreinte religieuse si profonde, les fêtes de ces églises acquirent un grand relief. Une des messes de Noël était célébrée à Sainte-Anastasie, en l'honneur de cette sainte, dont l'anniversaire tombait le 25 décembre ; non moins solennelle était la fête de saint Césaire, que l'on célébrait au Palatin le 1er novembre et qui était marquée par une grande procession.

Les grades supérieurs étaient ceux de duc, chartulaire, comte et tribun ; au-dessous venaient les *patroni scholarum*, les *primicerii*, *domestici*, *optiones*. Nous ne sommes que très imparfaitement renseignés sur le détail de ces fonctions et, en général, de l'organisation militaire.

Depuis Étienne II il n'y a plus trace du duc en chef. Comme on l'a vu plus haut, le titre de *patricius Romanorum* paraît avoir été conféré aux princes francs pour se débarrasser de l'autorité locale d'un commandant supérieur. Le pape est le chef du gouvernement ; la milice, comme le reste, dépend de lui et reçoit ses ordres. Il n'ajoute aucun titre à son titre ecclésiastique. C'est comme chef de l'*ecclesia Dei* qu'il est en même temps chef de la *res-publica Romanorum*.

Autour du pape apparaissent d'abord les prêtres cardinaux, en principe au nombre de vingt-cinq, un par église presbytérale. Au temps où nous sommes ils sont encore attachés réellement à leurs églises ; ils en touchent et gèrent les revenus, habitent dans leurs dépendances et y dirigent

1. *Bull. Crit.*, t. VI, p. 417 ; *L. P.*, t. I, p. 377, note 12.

le service religieux. Ils forment le conseil officiel du pape, sa couronne dans les cérémonies. En réalité cependant ils ont moins d'influence que les diacres.

Ceux-ci sont toujours au nombre de sept, celui des anciennes régions ecclésiastiques. Ce sont les assistants permanents, les ministres ordinaires du pape. Leur compétence spéciale s'exerce dans les limites de leurs régions ; le plus qualifié, l'archidiacre, est le directeur du personnel ecclésiastique dans son ensemble. Au-dessous des diacres viennent les sous-diacres, divisés en deux groupes de sept ; les uns sont plus particulièrement attachés à la direction régionale, les autres en service auprès du pape.

C'est au Latran que résident les diacres et que se trouvent centralisés les services de l'administration ecclésiastique. Cependant il y avait un autre palais pontifical, au pied du Palatin, construit vers le commencement du VIIIe siècle, alors que les défenses extérieures de Rome laissant à désirer, le Latran était devenu moins sûr. Depuis Zacharie, toutefois, le Latran réparé, abrité par les remparts que l'on avait remis en état sous Grégoire II, était redevenu la résidence ordinaire du pape. Outre l'administration diaconale à laquelle ressortissaient toutes les questions de personnel, tous les services charitables, en général tout ou presque tout ce qui regardait le temporel, le palais de Latran abritait encore d'autres services :

1° Le gouvernement du palais lui-même, dirigé par le *vice dominus* (vidame), auprès ou à la place duquel apparaît, dès le déclin du VIIIe siècle, le *superista*. Du vidame relèvent les *cubicularii* (chambellans), les *cellerarii* (celériers), les *stratores* (écuyers), etc. Le *nomenculator* est le grand maître des cérémonies ; le *vestararius* ou *prior vestiarii* est le gardien du trésor, des réserves de mobilier précieux, etc.

2° La chancellerie, dont les employés s'appelaient *notarii* ou *scriniarii*. Parmi eux il y avait un groupe qualifié, les sept notaires régionnaires. Les deux premiers de ceux-ci, le *primicerius* et le *secundicerius* étaient au nombre des grands dignitaires de l'Église. Le primicier des notaires figurait, avec l'archiprêtre et l'archidiacre, dans le triumvirat auquel, à la mort du pape ou en cas d'absence, revenait de droit la direction de l'Église romaine. Ce haut fonctionnaire était aussi dépositaire des archives et gérant de la bibliothèque. Cependant, au temps où nous sommes, les fonctions de bibliothécaire commencent à se détacher du notariat.

Il n'est pas encore question du *primiscrinius* ou *protoscrinius*, qui succèdera plus tard au primicier comme chef réel de la chancellerie.

3° L'administration financière, dirigée par l'*arcarius*, caissier en chef, et par le *saccellarius*, payeur général. On peut y rattacher le corps des *défenseurs*, personnes chargées des rapports avec les tribunaux et notamment de l'exécution des sentences ecclésiastiques. C'est un service d'avouerie et de police ; comme les notaires, les défenseurs ont une aristocratie de sept régionnaires, à la tête desquels apparaît un primicier.

Quelques-unes de ces fonctions se laïcisèrent dès le IXe siècle ; les autres demeurèrent aux mains des ecclésiastiques. Celles-ci formèrent de bonne heure une catégorie spéciale, très qualifiée, les sept juges palatins, savoir : le *primicier* et le *secondicier* des notaires, l'*arcarius*, le *saccellarius*, le *protoscrinius*, le *premier des défenseurs*, le *nomenclateur*.

Il est question aussi du *consiliarius*, de l'*ordinator* ; la première de ces fonctions, confiée tantôt à des laïques, tantôt à des clercs, paraît avoir été fort importante ; elles disparaissent l'une et l'autre après le VIIIe siècle.

Le pape desservait directement l'église de Latran, com-

prise dans la *domus ecclesiae*, depuis le temps de Constantin. Pour beaucoup de cérémonies cependant, il se transportait, avec toute sa cour, à Sainte-Marie-Majeure, ou dans les autres basiliques urbaines ou suburbaines. Au Latran, le service religieux quotidien était présidé alternativement par un des sept évêques les plus voisins de Rome. C'est de cette spécialisation dans l'ensemble des suffragants du pape que provient la catégorie des cardinaux évêques [1].

Le clergé romain se recrutait par deux voies, suivant la condition sociale des aspirants. Ceux de la classe populaire étaient élevés dans une sorte de séminaire, la *schola cantorum*, qui se trouvait à peu de distance du Latran. Cet établissement s'appelait aussi l'Orphelinat, *Orphanotrophium*. Les enfants de la classe noble entraient au palais pontifical, où ils prenaient place parmi les *cubicularii*. Les uns et les autres étaient tonsurés tout d'abord ; ceci les agrégeait au clergé romain et leur donnait le privilège, très envié, d'orner leurs chevaux d'une housse de couleur blanche. Au terme du noviciat on avait le degré d'acolyte ; les autres ordres mineurs n'étaient plus exercés réellement, et leur collation, dans l'intérieur de la *schola cantorum* ou du palais pontifical, avait perdu toute importance. Les acolytes étaient répartis entre les titres presbytéraux ; c'était tout le clergé des cardinaux prêtres. Ces clercs n'étaient pas soumis au célibat. En général on se mariait, et l'on ne s'astreignait au célibat que plusieurs années après, quand on était promu aux ordres supérieurs. Même alors on ne rompait, en fait de rapports de famille, que ce qu'il fallait rompre. Les femmes des clercs supérieurs n'étaient pas cloîtrées ; elles participaient même, dans une certaine mesure, à l'avancement de leurs maris, deve-

1. Voir sur ce sujet mon mémoire, *Le sedi episcopali nell'antico ducato di Roma*, dans le tome XV de l'*Archivio Romano di storia patria*.

naient *diaconae*, *presbyterae*, *episcopae*. Le jour où les maris étaient promus au sacerdoce ou au diaconat, il y avait aussi, pour leurs épouses, une sorte de cérémonie qui consacrait leur élévation en dignité.

Outre les clercs ordonnés, qui, pour la plupart, avaient eu le temps de faire souche, il y avait encore la catégorie fort nombreuse des clercs non ordonnés, employés des services de chancellerie ou d'administration, notaires, défenseurs, chambellans, celleriers, etc. Tout cela constituait une sorte de caste cléricale qui fournissait à la *Schola cantorum* le recrutement nécessaire, peuplait tous les emplois ecclésiastiques, et, se renforçant au *cubiculum sacrum* par l'accession d'éléments aristocratiques, atteignait les plus hauts degrés de la sainte hiérarchie, y compris le pontificat lui-même. Quand le pouvoir temporel fut définitivement organisé, cette hiérarchie se trouva chargée de gérer beaucoup de choses qui lui étaient primitivement étrangères. Son relief et son attrait grandirent considérablement ; le *cubiculum*, comme porte d'entrée, fit une redoutable concurrence à l'Orphelinat. Ce fut, comme on le verra, une rude épreuve pour l'esprit ecclésiastique.

Les finances pontificales[1] avaient encore pour base principale la propriété foncière. Des immenses patrimoines que les lettres de saint Grégoire nous révèlent, une bonne partie avait disparu, grâce aux confiscations prononcées par le gouvernement byzantin. Le pape ne tirait plus rien de ses anciens domaines de Sicile et de Calabre ; peu de chose et avec beaucoup de peine, de ceux qui pouvaient lui rester en Istrie ainsi que du côté de Naples et de Gaëte. Le plus clair de son revenu lui venait des terres d'église situées dans les environs de Rome. Même de ce côté, l'emphytéose avait fortement écorné le rendement de la

1. Cf. le livre de M. Paul Fabre, *De patrimoniis s. Romanae ecclesiae*, Paris 1892.

propriété ecclésiastique. Malgré tout, l'afflux toujours maintenu des donations et des testaments avait permis aux prédécesseurs de Paul et permit encore à quelques-uns de ses successeurs de reconstituer un domaine important. Pour le mieux défendre contre les aliénations déguisées sous le nom d'emphytéose, et aussi pour repeupler la campagne où le vide tendait à se faire, les papes organisèrent de grands domaines où ils cultivaient eux-mêmes, sans interposition de fermiers généraux plus ou moins fictifs. C'est ce qu'on appelait les *domus cultae*. Les paysans qui les faisaient valoir furent considérés, eux aussi, comme des employés pontificaux, comme des gens d'église ; ils formèrent des *militiae* rurales, qui n'étaient pas désarmées comme la *militia ecclesiastica*. En même temps que l'on assurait ainsi à la propriété ecclésiastique une stabilité plus grande et un rendement plus sérieux, on constituait un personnel susceptible d'organisation militaire et qui avait, sur l'*exercitus Romanus*, l'avantage de ne représenter aucune tradition en concurrence avec celle de l'*ecclesia Dei*. Il y avait là, pour les papes, à condition de la développer et de s'en servir avec la plus grande prudence, une ressource très appréciable pour faire face aux difficultés intérieures de leur gouvernement temporel.

J'aurai terminé cette revue des institutions romaines au VIIIe siècle en disant un mot des établissements charitables et des monastères. Les premiers étaient fort nombreux ; il y avait des hospices et hôpitaux (*xenodochia*, *ptochia*, *hospitalia*) ; des lieux d'asile pour l'enfance abandonnée (*brephotrophia*), pour les vieillards (*gerocomia*) ; des bureaux de bienfaisance ou diaconies. Ces établissements provenaient de fondations ; ils avaient, comme les églises presbytérales, leurs revenus propres et leur personnel.

On peut en dire autant des monastères. Ceux-ci étaient fort nombreux à Rome ; un bon nombre étaient habités par des moines grecs, quelques-uns par des orientaux,

syriens, arméniens, etc. Aucun d'eux n'avait une grande importance. En général ils se trouvaient au voisinage des lieux saints proprement dits, Saint-Pierre, Saint-Paul, Saint-Laurent, ou même des basiliques urbaines. Chaque monastère avait son oratoire à l'intérieur ; mais la plupart desservaient, au point de vue de l'office, la basilique voisine. Quelquefois plusieurs monastères se partageaient le service dans une même église ; à Saint-Pierre, par exemple, il y avait quatre ou cinq congrégations attachées à la grande basilique. C'est de là que viennent les chapitres. Les couvents changèrent de règle, se fondirent au besoin, et formèrent des corps de chanoines, réguliers d'abord, puis séculiers, dont les plus importants se sont conservés jusqu'à nos jours.

J'ai dit que les monastères de Rome étaient peu importants. Les papes, en effet, semblent avoir redouté l'influence que les grandes corporations de moines exerçaient ailleurs, à Constantinople, par exemple, non sans dommage, quelquefois, pour le bon ordre ecclésiastique. Ils favorisèrent la profession religieuse, mais sans lui faciliter le groupement en masses considérables. Du reste, en employant les moines au service des basiliques on les tenait plus aisément sous sa main. Les grands couvents étaient ailleurs. Subiaco n'existait pas encore ; le Mont-Cassin venait de renaître, sous le pape Zacharie ; mais il se trouvait en terre lombarde. Il en est de même des abbayes de Monte Amiata, de Saint-Sauveur de Rieti, de Sainte-Marie de Farfa. Celle-ci, toutefois, était établie sur un des territoires qui furent rétrocédés au pape par le royaume lombard. Quand elle fut entrée dans le domaine politique du pape, ce qui n'arriva que sous Hadrien elle ne tarda pas à fournir des sujets de querelle.

Tel était l'état des institutions dans le petit État romain. Une crise intérieure, comme on l'a vu, était contenue en

germe dans la rivalité des deux grands corps, le clergé et l'armée, et dans le transfert au clergé de la suprématie politique dont l'armée avait été jusque là l'organe. Au commencement personne ne bougea. Sous le pape Paul on n'entend parler d'aucune opposition précise si ce n'est celle d'un prêtre appelé Marinus, qui séjournait à la cour de Pépin et ne cessait de cabaler contre le pape. Celui-ci aurait bien voulu s'en débarrasser ; il eût souhaité qu'on le pourvût en France de quelque évêché ; d'autres fois, quand ses parents insistaient pour le revoir, il demandait officiellement qu'on le renvoyât, promettant de le pourvoir de nouveau d'un titre presbytéral. En fait, cependant, Marinus demeura en France tout le temps que Paul vécut, évidemment à l'entière satisfaction de celui-ci.

Si l'ordre n'était pas troublé à Rome, c'est que le pape Paul avait la main dure. Son biographe, tout en célébrant ses vertus, mentionne les vexations exercées par ses « satellites iniques » et rapporte que les prisons abritaient souvent des condamnés à mort. On lui reprochait beaucoup d'exactions[1], il conquit rapidement le renom d'un oppresseur du peuple. Avec le prestige du pouvoir, la papauté en avait maintenant les inconvénients. Le monde militaire, évincé du gouvernement, regardait le feu couver et au besoin l'empêchait de s'éteindre. Au milieu de l'été 767, le pape, qui résidait alors auprès de Saint-Paul, tomba gravement malade. La réaction se dessina aussitôt.

Dans l'état où se trouvaient les choses, il était impossible de déplacer le pouvoir. L'idée d'une restauration byzantine ne paraît être venue à qui que ce soit. Comme à l'avènement d'Étienne II, l'empereur était trop loin, les Lombards trop près, pour que l'on n'eût pas besoin des Francs, et ceux-ci auraient difficilement admis que l'autorité politique fût reprise au pape et redonnée à l'armée.

1. *L. P.*, t. I, p. 463, 475.

Mais il était possible de faire nommer pape un personnage appartenant à l'aristocratie militaire et disposé à lui rendre, dans le détail, une partie au moins de ce qu'elle avait perdu sous les deux frères Étienne et Paul. Le clergé, qui sentait venir l'orage, avait pris ses mesures ; il se croyait assuré de l'élection, pour peu qu'elle fût régulière et qu'elle se passât entre Romains de Rome.

Dans le monde ecclésiastique, le plus important personnage était alors le primicier Christophe. Dès le temps d'Étienne II, Christophe avait joué un rôle. Il avait été, comme notaire (ou défenseur) régionnaire, du nombre des clercs qui accompagnèrent le pape en France[1], en 753. Trois ans plus tard, on le retrouve, avec la qualité de *consiliarius*, parmi les négociateurs de l'alliance entre le pape Étienne et le prétendant Didier[2]. Son influence avait été prépondérante sous le pape Paul. Aussi dévoué à celui-ci qu'à son frère, il avait la main dans toutes les négociations et dans les correspondances les plus graves. A la cour de Constantinople on le considérait comme responsable de toute la politique pontificale. Le pape Paul n'était, disait-on, qu'un pantin, que Christophe faisait mouvoir à son gré. Il n'est pas interdit de croire, en effet, que ce personnage ait été l'âme de la politique suivie pendant les dernières années, l'instigateur et le champion de l'alliance franque, en même temps que de la prépondérance ecclésiastique.

Les nobles, de leur côté, plus forts dans les campagnes et dans les petites villes que dans la capitale, mettaient en avant cette idée que, puisque le pape était devenu le souverain de tout le duché, il était juste que tous ses futurs sujets prissent part à l'élection. *Qui omnibus praeesse debet ab omnibus eligatur* : ce vieux principe de droit

1. *L. P.*, t. I, p. 446.
2. *L. P.*, t. I, p. 455.

canonique était transporté de l'élection épiscopale à l'élection du souverain, et cela d'autant plus naturellement que les gouverneurs de province autrefois, les ducs à une date plus rapprochée, étaient sortis, eux aussi, de l'élection. Voici comment ces idées se traduisirent en fait.

Un duc[1], Toto (Théodore), en résidence à Nepi, mais qui avait une maison à Rome, réunit autour de lui ses trois frères, Constantin, Passivus et Pascal, avec un certain nombre de complices, et parlèrent d'aider le pape à trépasser. Ces mauvais desseins furent contrecarrés par le primicier Christophe. Il parvint même à obtenir que Toto jurât de laisser l'élection se faire suivant les formes. Mais le duc ne tint pas son serment ; il appela à lui les troupes de la Tuscie romaine, recruta une multitude de paysans, et le corps ainsi formé se présenta devant la porte Saint-Pancrace, laquelle ne se ferma pas.

L'insurrection s'organisait à l'intérieur, sous la direction des nouveaux venus, quand le pape mourut, le 28 juin. Aussitôt une première réunion eut lieu dans la basilique des Apôtres, où, grâce à l'influence de Christophe, le clergé et l'armée fraternisèrent et se comblèrent de garanties mutuelles. On croyait que tout pouvait s'arranger et que l'élection était renvoyée à quelques jours, suivant l'usage, lorsque Toto et son monde prirent la direction du Latran, entrèrent de force au palais et acclamèrent Constantin, l'aîné des trois frères. Il était militaire et non pas clerc ; on ne s'arrêta pas à l'antique usage romain, souvent exprimé dans les textes canoniques, plus encore dans une pratique tout à fait constante, qui proscrivait de tels choix. L'évêque de Préneste, Georges, rencontré dans le *vicedominium*, fut contraint, malgré ses

1. Sur ces événements, les sources principales sont : 1° les lettres du *Codex Carolinus* ; 2° les vies d'Étienne III et d'Hadrien dans le *L. P.* ; 3° les fragments du concile de 769 ; voir mon édition du *L. P.*, commentaire de la vie d'Étienne III.

protestations, de conférer la tonsure à l'élu. On courut chercher Christophe pour l'associer à cette usurpation ; il refusa énergiquement.

Le lendemain, Constantin fut ordonné sous-diacre, puis diacre, dans l'oratoire Saint-Laurent, toujours au Latran ; puis il procéda à la cérémonie de l'installation et se fit prêter serment. Le dimanche suivant, 5 juillet, il fut consacré pape à Saint-Pierre, toujours par l'évêque de Préneste, cette fois assisté de ses collègues d'Albano et de Porto. Personne après cela ne fit difficulté de le reconnaître, sauf Christophe et les plus fidèles de ses partisans. Christophe était un adversaire irréductible ; il avait eu l'influence sous les deux papes précédents ; maintenant son règne était fini. Les vainqueurs cherchèrent à se débarrasser de lui et de ses partisans ; un duc Grégoire, qui tenait pour lui, fut assassiné. Le primicier, ne se sentant plus en sûreté, s'enfuit avec ses enfants et se réfugia à Saint-Pierre. On essaya de les en tirer ; mais ils ne sortirent que quand Constantin lui-même fut venu leur assurer la vie sauve. Ils s'engagèrent en retour à demeurer tranquilles jusqu'à Pâques, et, cette fête arrivée, à se retirer dans un monastère. Ce qui subsistait d'opposition locale fut bien vite dompté : il n'est pas question d'autres mesures de rigueur que celles dont Grégoire ainsi que Christophe et les siens furent l'objet. Les personnes qui avaient des scrupules attendirent une occasion sûre pour les manifester. On racontait cependant, non sans terreur, que l'évêque de Préneste, paralysé de la main droite, n'avait pu s'en servir depuis qu'elle s'était étendue pour consacrer Constantin ; sa mort, qui survint peu après, fut considérée comme un châtiment divin.

Restait à obtenir la reconnaissance du roi des Francs. Constantin lui écrivit aussitôt[1] pour lui notifier son avè-

1. J. 2374.

nement ; mais Pépin ne se pressa pas de répondre. Il avait dû lui parvenir quelque rumeur. Une seconde lettre[1] fut expédiée au mois de septembre, sous prétexte de communiquer au prince des pièces arrivées d'Orient et relatives au culte des images. Constantin y revenait sur l'élection et s'efforçait de plaider les circonstances atténuantes ; il parlait de son indignité, de la violence qu'on lui avait faite, des décrets de la Providence, de tout ce qu'on allègue en pareil cas. Pépin était alors très occupé de sa guerre d'Aquitaine. Il est sûr qu'il n'intervint pas contre Constantin II ; mais il n'y a nulle trace d'une intervention en sa faveur. Il paraît s'être désintéressé de cette affaire ou du moins n'y avoir pas appliqué son attention. Les Lombards, de leur côté, se tinrent tranquilles et ne tentèrent rien contre l'État romain, signe que pour eux la protection franque couvrait, sinon la personne du nouveau pape, au moins le domaine consacré au prince des apôtres.

Vers le milieu d'avril (768), le primicier Christophe et son fils Serge, qui avait eu, sous le pape précédent, la charge de saccellaire, furent laissés libres d'entrer en religion. Ils choisirent à cet effet le monastère de Saint-Sauveur de Rieti, dans le duché de Spolète. L'abbé fut mandé et se chargea de ses deux novices. Mais ceux-ci, une fois en dehors de la frontière romaine, échappèrent à sa surveillance, gagnèrent Spolète et adjurèrent le duc de les faire conduire à Pavie. Ils y parvinrent en effet, et, sans songer à recourir aux protecteurs transalpins, ils s'entendirent avec le prince lombard. Didier, heureux de l'occasion qu'on lui offrait de pêcher en eau trouble, assura les dignitaires romains de sa bonne volonté, les fit reconduire à Spolète et donna ses instructions au duc. Celui-ci réunit une troupe et la mit aux ordres de Serge, qui prit les devants avec elle, flanqué d'un envoyé lombard, le prêtre

1. J. 2375.

Waldipert. On arriva devant le pont Salaro le 27 juillet au soir. Il y avait juste un an et un mois que Constantin II siégeait au Latran. Le lendemain on franchit l'Anio et le Tibre, puis, après une tentative infructueuse sur la porte Saint-Pierre, on se porta sur celle de Saint-Pancrace, qui couronne le Janicule et domine toute la ville. Des affidés se trouvaient là ; la porte s'ouvrit et la troupe de Waldipert franchit les murs de Rome. Il y avait deux siècles que les Lombards étaient en Italie. Bien des fois ils avaient assiégé Rome ; mais jamais encore ni défaillance ni trahison ne leur en avait permis l'accès. Aussi les nouveaux venus, étonnés de leur succès, demeuraient-ils tremblants sur les fortifications du Janicule, sans oser descendre en ville [1]. Leur hésitation donna le temps d'accourir. Toto et Passivus montèrent à la porte Saint-Pancrace et firent si bien que les Lombards commencèrent à faire retraite. Mais la trahison joua une seconde fois son rôle. Le duc Toto fut frappé par derrière, et sa mort déconcerta la défense. Passivus courut au Latran ; atterré, le malheureux Constantin se réfugia de chapelle en chapelle ; on le trouva blotti avec son frère Passivus et l'évêque Théodore, son vidame, dans l'oratoire du vestiaire.

Christophe était resté en arrière, retenu évidemment par quelque intrigue lombarde. Waldipert profita de son absence, détourna l'attention de Serge, et, dès le lendemain, qui était un dimanche, fit acclamer comme pape un prêtre Philippe, personnage vénérable, qui dirigeait un monastère près de l'église Saint-Vit. Ce n'était pas un prêtre cardinal ; mais c'était évidemment un candidat agréable aux Lombards. Philippe fut acclamé avec le cérémonial d'usage, introduit dans la basilique de Latran et

1. Le biographe d'Étienne III a le sentiment très vif de cette situation ; il a beau être dévoué à Christophe, il ne peut s'empêcher de qualifier de *nefandissimi proditores* ceux qui ont ouvert la porte aux Lombards.

dans le palais ; il donna même un festin, suivant la coutume, aux plus notables de ses électeurs, ecclésiastiques ou militaires.

Ce fut le seul acte de son pontificat. Christophe, arrivé dans la journée devant Rome, avait un autre candidat en vue. Il fit dire aux Romains qu'il ne mettrait pas les pieds en ville tant que Philippe serait au Latran. On obéit. Un des assassins du duc Toto, un certain Gratiosus, se chargea du plus difficile et reconduisit le pape lombard à son monastère de Saint-Vit.

Le lendemain, 1er août, Christophe, absolument maître de la situation, réunit *in Tribus Fatis*, c'est-à-dire sur l'antique Forum, toute la population romaine, le clergé, l'aristocratie laïque, enfin tout le monde. On discourut, et l'on finit par s'entendre sur le candidat du primicier, Étienne, prêtre de Sainte-Cécile. C'était un homme d'une cinquantaine d'années, un prêtre de carrière, originaire de Sicile, qui n'avait jamais vécu que dans les monastères, le palais épiscopal et les églises. A sa piété, qui le recommandait à l'opinion, il joignait un caractère assez faible pour que Christophe et sa famille se crussent assurés de régner sous son nom. On le mena au Latran, dont il prit régulièrement possession, et la consécration épiscopale fut célébrée le dimanche suivant, 7 août.

Mais les vainqueurs n'attendirent pas cette cérémonie pour se livrer aux plus odieuses vengeances. Les prisonniers que l'on avait faits le 30 juillet dans l'oratoire du vestiaire furent extraits de leur geôle. L'évêque Théodore et Passivus eurent les yeux crevés et furent incarcérés dans des monastères. Quant au malheureux Constantin, on lui fit d'abord subir l'ignominie d'une cavalcade ridicule; puis, la veille de l'ordination d'Étienne, on le fit comparaître devant un tribunal ecclésiastique qui le déclara déchu du pontificat ; enfin, peu de jours après, un groupe de partisans força l'entrée du monastère de Saint-Sabas,

qui servait de prison à cet infortuné ; on le tira dehors et on lui creva les yeux. Le même sort échut à diverses personnes, en particulier au tribun d'Alatri, Gracilis, et au prêtre lombard Waldipert. Celui-ci eut beau se réfugier à Sainte-Marie-Majeure, se couvrir d'une image sainte ; il fut arraché de l'asile sacré, jeté dans une prison du Latran, enfin traîné sur la place, devant le palais, où on lui creva les yeux. Transporté dans un hôpital voisin, il y mourut presque aussitôt[1].

C'est dans ces circonstances édifiantes que le nouveau pape Étienne III inaugura son pontificat. L'émeute apaisée enfin, faute de victimes, les vainqueurs s'empressèrent de notifier au roi des Francs le succès qu'ils venaient de remporter. Serge fut chargé de cette mission. Un tel négociateur était bien choisi pour présenter les choses sous un aspect favorable. Quand il arriva en France, l'illustre Pépin venait de mourir. Serge s'adressa à ses deux fils, Charles et Carloman, et parvint à leur faire admettre que ce qu'il y avait de plus pressé, c'était de réparer l'accroc fait au droit canonique par l'élection de Constantin[2]. On demandait l'envoi à Rome d'un certain nombre de membres de l'épiscopat franc. Les princes les choisirent parmi les personnes les plus versées dans les Écritures et « les cérémonies des saints canons ». En tête de la liste figure Wilchar, l'ancien évêque de Nomentum, maintenant pourvu de l'évêché de Sens et qualifié d'*archevêque des Gaules* ; puis venaient les métropolitains de Mayence, Tours, Lyon, Bourges, Narbonne, Reims ; enfin les évêques d'Amiens, Meaux, Worms, Würzbourg, Langres, Noyon. Ces treize prélats, arrivés à Rome, s'assemblèrent avec une quarantaine d'évêques italiens, tant du pays romain que du territoire

1. Cet attentat contre un représentant du roi Didier suppose que le corps lombard avait déjà quitté Rome.

2. En réalité on n'était pas tranquille sur la légitimité d'Étienne III.

lombard; le concile se réunit après les fêtes de Pâques (769), dans la basilique de Latran. On fit d'abord comparaître le malheureux Constantin, *iam extra oculos*, avec ses yeux crevés. Il se défendit en faisant valoir la violence dont il avait été l'objet, et la réaction contre la dureté du pape Paul; on avait voulu protester en l'élisant. Il ajouta que, après tout, les canons dont on se faisait fort contre lui étaient souvent violés au profit des autres; que sur les sièges de Ravenne et de Naples, il y avait en ce moment des évêques qui étaient encore laïques la veille de leur élection. Il se jetait à terre, demandant grâce et miséricorde. Les prélats furent inflexibles. S'inspirant de Caïphe un peu plus que de saint Grégoire, ils firent souffleter le pauvre aveugle, le jetèrent dehors et commandèrent de brûler son décret d'élection. Cela fait, le pape Étienne, ses clercs et ses fidèles se prosternèrent, avouant la faute qu'ils avaient commise en acceptant la communion de Constantin et demandant pénitence. On chanta sur eux d'hypocrites litanies, qui durent provoquer le sourire des anges, si les anges sourient.

Ce ne fut pas tout : les ordinations de Constantin, et, en général, tous ses actes, furent déclarés invalides; on le soumit lui-même à la pénitence, c'est-à-dire qu'on l'interna dans un monastère.

Pour prévenir le retour de tels désordres, le concile déclara que les cardinaux prêtres ou diacres seraient seuls éligibles; de plus, que les laïques, militaires ou civils, et surtout les personnes étrangères à la ville de Rome, seraient désormais exclus du corps électoral proprement dit. Une fois le pape élu et installé au Latran, les laïques romains seraient admis à le saluer et à ratifier par leurs signatures l'acte de son élection. Cette disposition, qui introduisait un changement des plus graves, fut appliquée quelque temps, comme on le verra; mais elle finit par être écartée.

Enfin l'assemblée confirma le culte des images et pro-

nonça l'anathème contre le concile iconoclaste de 754. Tous ces décrets furent l'objet d'une promulgation solennelle, à Saint-Pierre, devant une nombreuse assemblée du clergé et du peuple.

Les rapports étaient rétablis entre la France et le Saint-Siège ; le parti militaire était dompté, l'aristocratie laïque exclue des élections pontificales. Mais Christophe et Serge, les conseillers du pape et les détenteurs réels du pouvoir, avaient donné au roi Didier les plus graves sujets de plainte. C'est grâce à son appui qu'ils avaient renversé Constantin II ; pour le récompenser, non seulement ils avaient exclu son candidat à la papauté, mais ils avaient laissé assassiner son envoyé Waldipert. Didier ne pouvait manquer de leur en vouloir. Aussi firent-ils les plus grands efforts pour orienter la politique pontificale dans le sens d'un renforcement de l'alliance franque. Plusieurs lettres de cette inspiration se sont conservées dans le *Codex Carolinus*[1]. On y proteste toujours que les Lombards négligent les satisfactions (*iustitias*) qu'ils doivent à saint Pierre. L'une de ces pièces[2] a pour but de détourner les princes francs d'une alliance de famille avec le roi Didier. On y fait valoir toutes les sottises que le populaire débitait sur les Lombards, la lèpre, la puanteur, et ainsi de suite. Le mariage eut lieu cependant. Desiderata fut la première femme légitime ou plutôt officielle de Charlemagne (770), qui la répudia, il est vrai, peu de temps après[3]. La reine-mère, Bertrade, était venue elle-même en Italie pour négocier cette affaire ; elle avait même poussé jusqu'à Rome, où elle paraît avoir communiqué au pape de bonnes paroles du roi Didier, relativement aux litiges entre eux deux.

1. J. 2380, 2381, 2386, 2387.
2. J. 2381.
3. Eginhard, *Vita Karoli*, 18 ; cf. *Vita Adalardi*, c. 7 (*M. G.* SS. t. II, p. 525). Eginhard dit « un an » après ; mais ce n'est pas possible. Dès cette année 770 il remplaça Désirée par Hildegarde. Voir Julien Havet, *Bibl. de l'École des Chartes*, t. XLVIII, p. 50.

Étienne III commençait à se lasser de la tutelle de Christophe. Didier, à qui la reine Bertrade avait plus ou moins consciemment préparé les voies, résolut de s'aboucher avec le pape. On le vit arriver à Rome, au carême de 771, en pélerinage, *orationis causa*. Il avait des intelligences dans l'entourage pontifical, notamment un chambellan appelé Paul Afiarta. Instruits des intentions pieuses du roi lombard, Christophe et Serge appelèrent à Rome des troupes de la campagne et même du duché de Pérouse; ils renforcèrent les portes et se disposèrent à faire bonne contenance. Carloman, celui des deux rois francs dont les états avoisinaient l'Italie, avait à Rome un *missus* appelé Dodo, qui prit énergiquement leur parti. On savait assez à qui Didier en voulait. Didier arriva, campa près du Vatican et pria le pape de venir s'entretenir avec lui. Étienne se rendit en effet à Saint-Pierre, puis rentra au Latran. Ce fut [1] le signal d'un conflit des plus aigus.

Afiarta et Christophe étaient déjà très montés l'un contre l'autre; par leurs soins et pour leurs querelles, Rome, depuis quelque temps, se divisait en deux camps. Au retour du pape, Christophe et Serge crièrent à la trahison. Ils se présentèrent au Latran, fortement escortés et réclamant leurs ennemis. Le pape les apaisa et prêta même serment sur les plus saintes reliques. Mais une fois l'émeute partie il retourna auprès du roi et, moyennant de nouvelles promesses sur les *iustitiae s. Petri*, il lui abandonna lâchement ceux à qui il devait la tiare. Deux évêques se présentèrent de sa part à la porte la plus voisine et sommèrent Christophe avec son fils Serge de venir à Saint-Pierre se remettre aux mains du pape. Les deux nobles romains apprirent ce jour-là jusqu'où peuvent aller

1. Outre le *L. P.* et la lettre par laquelle Etienne III notifia ces événements à la reine Bertrade et à Charlemagne, nous avons de précieux détails dans une chronique bavaroise, assez mal conservée, il est vrai, dont j'ai reproduit le texte à la note 58 de la vie d'Étienne III.

la couardise et la trahison. Leurs partisans s'empressèrent d'écouter la voix du pape, prisonnier moral des Lombards. Gratiosus, le traître de 768, l'assassin du duc Toto, l'auteur des attentats contre la personne de Constantin II et de tant d'autres crimes, Gratiosus, devenu duc par la grâce de Christophe, fut le premier à le sacrifier. Pour se rendre à l'appel du pape il enfonça la porte du Port ; son attitude décida le mouvement. Serge et Christophe, épouvantés de ce revirement, furent assez affolés pour se confier eux-mêmes aux mains de leur ennemi. Ceci se passait au milieu de la nuit.

Le lendemain, le pape célébra la messe devant le roi Didier ; puis il rentra dans Rome, laissant Christophe et Serge dans la basilique de Saint-Pierre. Il désirait, nous dit son biographe, qu'ils entrassent en religion ; mais il ne pouvait ignorer qu'en s'abstenant de les ramener avec lui il les livrait à la discrétion de ceux qui leur voulaient du mal. En effet, le soir venu, Afiarta et ses partisans s'entendirent avec le roi. Christophe et Serge, arrachés à l'asile le plus vénérable de la chrétienté, furent conduits auprès du pont Saint-Ange, et là on leur creva les yeux. Trois jours après, Christophe mourut de ce traitement barbare. Quant à Serge, on le jeta dans la grande geôle du Latran, où il survécut plus d'une année. Huit jours avant la mort d'Étienne III, Afiarta et le duc Jean, frère du pape, le firent extraire de sa prison par des gens chargés de l'assassiner. On l'étrangla à moitié, et on l'enterra, encore vivant, sous une arcade de la via Merulana, tout près du palais. Afiarta craignait apparemment que le malheureux n'obtînt sa grâce après la mort du pape. Il est certain que si cette réparation lui fut refusée, il fut au moins fait justice de ses meurtriers.

Quant au lamentable Étienne III, après avoir sacrifié ses bienfaiteurs, il eut le regret de se voir joué par Didier, qui se garda bien de lui accorder la moindre satisfaction.

« Comment, disait le roi, le pape réclame encore « quelque chose, après que je l'ai débarrassé de ses tuteurs ! « Qu'il se tienne donc tranquille et ne se brouille pas avec « moi ! Carloman est l'ami de Christophe et de Serge ; il « va lui demander des comptes à leur sujet ; si je ne prends « sa défense, il est perdu. »

Didier raisonnait juste. Étienne le reconnut sans doute, car il s'abstint d'écrire à Carloman, peu disposé à l'écouter. Mais il écrivit à Charles et à la reine mère Bertrade une lettre[1] que nous avons encore, où il raconte les tristes choses dont je viens de parler, au point de vue d'Afiarta, devenu son mentor, et du roi Didier, qu'il représente comme plein de zèle pour sa personne et pour les temporalités du saint-siège. Il y insiste beaucoup sur le rôle de Dodo, exploitant bassement les germes de discorde entre les deux frères, lui qui, deux ans auparavant, les exhortait à la concorde[2].

Carloman mourut (771) au commencement de décembre. Le pape et ses nouveaux conseillers respirèrent plus librement. Mais leur satisfaction dura peu. Deux mois après Carloman, le 3 février 772, Étienne allait rejoindre dans l'autre monde ses anciens amis Christophe et Serge. Ceux-ci avaient cru trouver en lui un docile instrument : ils ne s'étaient pas trompés. Mais de tels instruments, pour commodes qu'ils soient, sont parfois dangereux à manier.

Heureusement pour l'honneur du saint-siège, l'élection porta aux affaires un homme énergique, honnête et capable, le diacre Hadrien. Il sortait d'une des plus nobles familles de Rome. Sa mère, demeurée veuve, l'avait laissé élever par son oncle Théodote, consul et duc, plus tard primicier et « père » de la diaconie de Saint-Ange. Il avait fait carrière au Latran ; on vantait sa piété, ses mœurs et

1. J. 2388.
2. J. 2380.

son savoir. Ceux qui l'acclamèrent entendaient sortir des intrigues, donner satisfaction aux règles ecclésiastiques en choisissant un homme de la carrière, et aux aspirations de la noblesse en mettant à sa tête un des siens. Ils voulaient aussi un homme décidé, capable de réparer, promptement et sans faiblesse, les énormités qui avaient déshonoré le dernier pontificat.

L'attentat contre le malheureux Serge n'était pas resté isolé. Il semblait que la mort de Carloman eût déchaîné toutes les rancunes du parti Afiarta. Des membres du haut clergé et de l'aristocratie militaire avaient été exilés dans les derniers jours du pape défunt. Hadrien ne différa pas même une heure à leur rendre justice. Il était à peine élu qu'il donnait l'ordre de les rappeler.

Quant à faire justice des assassins et de leurs complices, il attendit un moment favorable et tout d'abord il reprit les négociations avec le roi des Lombards.

La situation s'était compliquée depuis la mort de Carloman. Celui-ci ne laissait que des enfants en bas âge, au nombre desquels un petit prince, Pépin, né en 770. L'aristocratie de son royaume se décida en très grande majorité pour l'union sous l'autorité de Charlemagne ; une délégation vint trouver celui-ci à Corbeny, près de Laon, et lui remit le royaume de son frère. La veuve de Carloman, Gerberge, s'enfuit alors en Italie, avec ses enfants et quelques fidèles dont le plus notable était Autchaire. Didier leur fit grand accueil. Étendre sa protection sur ces réfugiés, encourager leurs espérances, c'était se préparer un moyen d'affaiblir à l'intérieur la puissance formidable qui se reconstituait au delà des Alpes ; tout au moins pouvait-on espérer qu'à un moment ou à l'autre, il y aurait là un important objet d'échange dans les trafics diplomatiques. C'était jouer bien gros jeu ; Didier perdit la partie.

Il ne comptait pas encore sur ce moyen d'action, quand,

à l'avènement d'Hadrien, il l'envoya saluer par le duc de Spolète et deux autres fonctionnaires, qui pressèrent le pape de renouveler l'alliance conclue avec Étienne III, s'engageant en retour à donner au saint-siège toutes les satisfactions (*iustitiae*) qu'il réclamait sans cesse. A cette ambassade, Hadrien répondit par une autre dont la conduite fut donnée à Paul Afiarta. C'était pour le pape un moyen de se débarrasser de ce personnage, tout en donnant au roi lombard, par l'envoi d'une *persona grata*, un gage de ses dispositions conciliantes.

Mais les ambassadeurs du pape étaient à peine sortis de Rome que des nouvelles inquiétantes arrivèrent. Didier s'était emparé de Ferrare, Comacchio, Faenza, et commençait à menacer Ravenne. Sa nouvelle politique se dévoilait ; il s'affichait ouvertement comme défenseur des enfants de Carloman et prétendait que le pape s'associât à son attitude, en sacrant solennellement ces jeunes princes. Afiarta, quand il l'eut rejoint, entra complètement dans les idées du roi ; il se faisait fort, dit-on, d'amener le pape à se rencontrer avec Didier, fallût-il le traîner avec une corde. Son compagnon d'ambassade, le saccellaire Étienne, paraît avoir eu les mêmes idées.

Ils se faisaient des illusions. Hadrien, instruit de leurs menées, donna un remplaçant au saccellaire Étienne. Quant à Afiarta, son éloignement momentané devint définitif, dans les conditions que voici. Le pape voulut tirer au clair l'assassinat du secondicier Serge. Une enquête fut ouverte ; elle aboutit à l'arrestation des coupables, trois *Campanini*, le chambellan Calventzulus, le prêtre Lunisso et le tribun Leonatius. Ceux-ci dénoncèrent quatre autres personnes comme leur ayant donné des ordres qu'ils n'avaient fait qu'exécuter : Paul Afiarta, le duc Jean, frère du pape défunt, un défenseur régionnaire appelé Grégoire et un autre chambellan, Calvulus. On ne sait ce qu'il advint de Jean et de Grégoire ; mais Calvulus et les trois

campaniens furent livrés au juge criminel, le préfet de Rome, qui fait ici sa réapparition après plus d'un siècle et demi d'intervalle. Calvulus mourut en prison; les trois autres furent condamnés à l'exil et expédiés à Constantinople.

Quant à Afiarta, le pape donna ses instructions à l'archevêque de Ravenne. On devait l'arrêter au retour de sa légation, lui donner lecture des procès-verbaux de l'enquête faite à Rome sur l'affaire de Serge, puis, après avoir constaté sa culpabilité, l'envoyer aussi à Constantinople. Le pape fit même rédiger une lettre par laquelle il informait les empereurs Constantin V et Léon IV de ce qui s'était passé et leur recommandait de retenir Afiarta sous bonne garde.

Au reçu de ces pièces, l'archevêque fit arrêter Paul à son passage à Rimini et le remit aux mains du « consulaire » de Ravenne, lequel lui fit donner lecture des procès-verbaux et recueillit sa déposition, par laquelle il s'avouait coupable. L'archevêque et son monde étaient très montés contre Afiarta, dans lequel ils voyaient avec raison un ami des Lombards. Il écrivit au pape, le détournant de confier le prisonnier au duc de Venise, Maurice, indiqué comme intermédiaire entre Ravenne et Contantinople. Le fils de Maurice était en ce moment prisonnier des Lombards; l'archevêque redoutait un échange entre ce jeune homme et Afiarta.

Le pape, le voyant dans ces dispositions, craignit, non sans motif, que les Ravennates ne recourussent à des procédés plus expéditifs pour se débarrasser de leur prisonnier. Il prescrivit à un nouvel ambassadeur qu'il députait auprès du roi Didier de prendre Afiarta avec lui quand il repasserait par Ravenne, et de le ramener à Rome. Le légat, à son passage à Ravenne, informa solennellement l'archevêque et son monde de la commission qu'il aurait à remplir à son retour. Mais il ne fut pas plus tôt sur

la route de Pavie que le consulaire, avisé par l'archevêque, fit exécuter son prisonnier. Le pape se lava les mains ; il n'en fut pas moins débarrassé d'un personnage des plus gênants. Quant à Christophe et Serge, on leur fit des funérailles honorables dans la basilique de Saint-Pierre.

La tradition était renouée ; le pape rompait avec la politique des derniers temps d'Étienne III, celle de l'alliance lombarde. Il faut dire que Didier faisait tout son possible pour l'en détacher et pour le rejeter dans les bras des Francs. Non content d'intriguer contre Charlemagne et de reprendre, dans l'Exarchat, des territoires cédés depuis quinze ou seize ans, il faisait ravager la Pentapole et le duché de Rome par les ducs de Spolète et de Toscane. Hadrien, effrayé, entra en négociations ; les légats se succédaient à chaque instant sur la route de Rome à Pavie ; on y vit un jour l'abbé de Farfa escorté de vingt moines vénérables. Rien n'y fit : l'entente demeura impossible. Le roi tenait avant tout à voir le pape. Il se souvenait des succès personnels qu'il avait remportés auprès de Paul et d'Étienne III ; il espérait amener Hadrien à ses fins, c'est-à-dire à conspirer avec lui contre Charlemagne. Le pape ne se refusait pas absolument à une entrevue ; mais il mettait pour condition qu'on lui rendrait d'abord les territoires annexés récemment.

En même temps il écrivait à Charlemagne. Son envoyé, appelé Pierre, parvint à Thionville, où le roi résidait, pendant l'hiver 772-773. Il trouva le roi prévenu contre lui par Didier, lequel tenait à faire croire en France que le pape se lamentait sans raison et qu'il n'avait subi aucun dommage. Les plaintes perpétuelles dont la cour franque avait été assaillie sous Paul et Étienne III pouvaient donner créance à ses allégations. Mais cette fois, la situation était réellement grave. Didier l'accentua en se dirigeant vers Rome, escorté d'Autchaire et des fils de Carloman. Il

n'allait pas, comme Astolphe en 756, assiéger Rome avec l'intention d'en faire la conquête ; tout ce qu'il voulait c'était une entrevue avec le pape. Hadrien se refusant à le venir trouver à Pavie, à Pérouse ou ailleurs, il prenait lui-même les devants, renouvelant ainsi une démarche qu'il avait faite plusieurs fois sous les papes précédents.

Mais Hadrien ne l'entendit pas ainsi. Il affecta de voir ou il vit avec raison, dans le roi pèlerin, un prince envahisseur. Les milices des villes voisines furent rappelées à Rome, les basiliques suburbaines dépouillées de leurs ornements et fermées, les remparts mis en état de défense. Cela fait, le pontife députa à Viterbe, la dernière ville lombarde du côté de Rome, trois évêques chargés d'interdire au roi, sous peine d'anathème, l'entrée du territoire romain. C'est la première fois que le mot d'anathème est prononcé à propos du pouvoir temporel. Didier ne jugea pas à propos d'aller plus loin et rétrograda vers Pavie.

Outre les menaces du pape, il se trouvait avoir à redouter, en ce moment, la diplomatie de Charlemagne. L'évêque d'Amiens (jadis d'Ostie) Georges et Gulfard, abbé de Saint-Martin, arrivaient en Italie pour s'assurer de l'état des choses. Ils vinrent d'abord à Rome, d'où ils remportèrent des lettres pressantes, puis à Pavie, où ils engagèrent le roi à faire des concessions. Ce fut en vain.

Instruit de ce qui se passait, Charles envoya de nouveaux ambassadeurs à Didier pour le sommer de rendre au pape ce qu'il lui avait pris ; en compensation il offrait de verser lui-même une somme de 14.000 sous d'or. Ce fut encore en vain.

On était arrivé ainsi au milieu de l'année 773. Charles réunit son monde à Genève et dirigea deux corps d'armée sur l'Italie ; l'un d'eux, commandé par son oncle Bernard, prit par le Valais et le val d'Aoste, l'autre franchit le Mont-Cenis. Comme dans les campagnes précédentes il y eut encore sommations *in extremis*, rencontre aux

Cluses, déroute des Lombards et siège de Pavie. Vérone cependant offrit un second centre de résistance, sous le commandement d'Adelgis, fils de Didier et du duc franc Autchaire, qui s'était réfugié là avec la famille de Carloman. Charles, après avoir installé son camp devant Pavie, marcha contre Vérone, qui ne lui résista pas très longtemps ; Autchaire et les personnes royales qui l'accompagnaient s'en remirent à sa générosité ; Adelgis s'enfuit en territoire byzantin. Les autres villes du nord de l'Italie firent leur soumission.

Les jours du royaume lombard étaient comptés. On paraît avoir compris de bonne heure en Italie non seulement que la lutte était inégale, mais encore que la patience des Francs approchait de son terme. Les gens de Spolète, toujours à l'affût d'une occasion de s'émanciper, profitèrent de ce que leur duc Théodicius était parti pour les Cluses, et envoyèrent à Rome quelques-uns d'entre eux, des plus notables (*utiles*, *personae*) se déclarer sujets du pape et recevoir la tonsure civile des Romains. Après la déroute de l'armée lombarde, ce fut tout le duché qui se présenta ; puis vinrent les gens d'Ancône, d'Osimo, de Fermo, de Città di Castello(*castellum Felicitatis*). Pendant que Charlemagne conquérait les villes du nord, le pape s'annexait ainsi des régions importantes de l'Italie centrale. Il donna l'investiture au nouveau duc de Spolète, Hildeprand, élu par ses administrés, et celui-ci, dans les premiers temps, se considéra en effet comme sujet pontifical.

Le siège de Pavie se prolongeait. Charles avait fait venir de France sa jeune femme Hildegarde ; il passa l'hiver dans son camp. Au printemps, l'idée lui vint d'aller célébrer les fêtes de Pâques à Rome. Le pape, informé à la dernière heure de l'arrivée d'un hôte aussi considérable, eut cependant le temps de lui députer les *iudices*, c'est-à-dire les officiers de l'armée, avec leurs bannières, jusqu'au lac de Bracciano, à 30 milles de Rome sur la route de

Toscane. Le samedi saint, le roi, avec ce supplément d'escorte, arriva dans les prés de Néron. Là se trouvaient rangées les milices de Rome sous les armes, les enfants des écoles, palmes en main et chantant *laudes*, enfin les croix régionales. C'était le cérémonial usité autrefois pour la réception des exarques. Le roi descendit de cheval et s'avança à pied vers la basilique de Saint-Pierre. Le pape l'y attendait, entouré de son clergé, au haut du grand escalier qui conduisait à l'atrium. Charles monta cet escalier à genoux, baisant les degrés l'un après l'autre. Arrivé à la plate-forme il embrassa le pontife, lui prit la main droite et tous deux pénétrèrent dans l'atrium ou paradis, puis dans l'église.

Les jours suivants se passèrent en fêtes religieuses et en festins officiels. Cependant Charles et son monde franc n'entrèrent dans Rome qu'après que le pape et lui se fussent prêtés serment l'un à l'autre. C'est le mercredi après Pâques, le 6 avril, qu'eurent lieu les grands actes politiques. Une assemblée fut tenue dans la basilique de Saint-Pierre. Le pape présenta au roi Charles un document rédigé en 754, à Kiersy-sur-Oise, au nom du roi Pépin, de Charles lui-même et de son frère Carloman. C'était une promesse en faveur de saint Pierre, d'Étienne II, son vicaire, et de ses successeurs ; elle contenait l'engagement de céder au pape un certain nombre de territoires italiens. Hadrien priait le roi de la réaliser. Il en fut donné lecture ; puis, conformément à cette pièce (*ad instar anteriori*), le roi fit rédiger en son nom une autre promesse où les mêmes cités et territoires étaient mentionnés. Le biographe d'Hadrien les indique avec une précision suffisante. On voit tout de suite qu'il s'agissait de bien autre chose que de la donation de l'Exarchat et de la Pentapole, déposée en 756 au tombeau de saint Pierre, par les mains de l'abbé Fulrad. La nouvelle promesse, conforme, nous dit-on, à celle de Kiersy, embrassait les duchés de Spolète

et de Bénévent, la Toscane entière, y compris la Corse, puis la Vénétie et l'Istrie. Entre la Vénétie et la Toscane, l'Exarchat, fort agrandi à l'ouest et au nord, comprenait Parme, Reggio, Mantoue et Monselice, au sud de Padoue. Une telle promesse, si elle eût été accomplie, aurait réduit le royaume lombard à des proportions fort exiguës ; l'Italie presque tout entière eût appartenu au pape [1].

Le document une fois rédigé en plusieurs expéditions, on le revêtit de toutes les solennités. Un exemplaire fut placé sur l'autel et remis au pape ; Charles en déposa un autre à l'endroit le plus vénéré du sanctuaire apostolique. Puis il repartit pour Pavie, qui se rendit peu après. Le roi Didier et la reine Ansa furent internés à Corbie, où ils vécurent encore longtemps dans la plus grande édification. Charles laissa à Pavie une garnison et un gouvernement provisoire, puis il rentra en France.

Aussitôt après la chute de Pavie, Charles avait donné ordre aux autorités lombardes d'évacuer les cités de l'Émilie que Didier avait cédées au pape par le traité de 756, mais qu'il avait depuis ou gardées ou reprises. Comacchio, Ferrare, Faenza appartenaient à cette dernière catégorie ;

1. Dans mon introduction au *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLXII, j'ai cherché à expliquer les conventions de Kiersy (754) et de Rome (774), en partant de cette idée que Pépin et Charles auraient voulu constituer en Italie un état romain assez fort pour se défendre tout seul contre le royaume lombard. Il aurait laissé subsister celui-ci, mais en le réduisant assez pour qu'il cessât d'être redoutable. M. P. Kehr, dans l'*Historische Zeitschrift*, t. LXX, p. 385 et suiv. (cf. *Göttingische. gel. Anz.*) 1895, p. 694), a depuis proposé une hypothèse plus radicale, mais qui mérite aussi d'être prise en considération. Suivant lui, ces conventions seraient des plans de partage pour une éventualité prévue, la suppression du royaume lombard. Le royaume franc se serait annexé toute la Haute Italie jusqu'à la Magra et aux environs de Venise, s'assurant ainsi, outre la totalité des débouchés des Alpes, la meilleure partie de la plaine du Pô ; le reste aurait formé un état distinct, sous les auspices du pape.

Imola et Bologne à la première. Ce fut, pour le moment, tout ce que le roi accorda au pape. Encore celui-ci put-il craindre de n'en pas jouir, car l'archevêque de Ravenne mit aussitôt la main sur les villes attribuées au saint-siège.

L'église de Ravenne honorait comme son fondateur saint Apollinaire, martyr, lequel, d'après sa légende, aurait été un fidèle disciple de saint Pierre. Il n'en fut pas toujours de même de ses successeurs. Fiers de l'importance de leur ville, ils se distinguèrent bientôt par leur âpreté à revendiquer des titres, des préséances, et par une tendance fort marquée à s'émanciper de ce qu'ils appelaient volontiers le joug de la servitude romaine, *iugum Romanorum servitutis*. Les papes du VIIe siècle eurent fort à faire pour les maintenir dans l'obéissance hiérarchique. Les querelles à peine éteintes se ravivaient sans cesse, car l'opposition venait moins des archevêques eux-mêmes que du clergé ravennate dans son ensemble, et même de toute la population, sans distinction de classe.

Aux derniers jours de l'Exarchat, quand les Lombards se montrèrent aux abords de Ravenne, on fut heureux de voir le pape intervenir. Zacharie, quand il passa par Ravenne lors de son voyage à Pavie, fut accueilli des Ravennates comme un libérateur, comme le père de la patrie. L'enthousiasme fut moindre en 756 quand l'abbé Fulrad et le pape Étienne II inaugurèrent le nouveau régime. La première conséquence de celui-ci, c'était l'entière décapitalisation de Ravenne. Les Lombards fussent restés maîtres du pays que Ravenne aurait gardé une grande situation. Ses habitants pouvaient espérer que les rois lombards, reprenant la tradition de Théodoric et d'Honorius, y transporteraient leur résidence, ou tout au moins viendraient souvent habiter ses palais splendides et traditionnels. On ne serait plus sujets de l'empereur ; mais on demeurerait encore citoyens d'une ville royale. La donation de Pépin fit évanouir cette perspective. On allait pas-

ser sous le joug du pape et de ses Romains, et cela sans aucune compensation, car il n'était pas possible au successeur de saint Pierre de quitter le lieu de son siège et de son tombeau. La *servitus Romanorum* pesait déjà dans le domaine spirituel ; voici maintenant qu'elle se compliquait d'une sujétion temporelle. Le pape réclamait, contre les prétentions ravennates, le droit de vérifier l'élection de l'archevêque, de le consacrer de ses mains, de le convoquer à ses conciles, de casser ses sentences. Il avait bien fallu en passer par là. Maintenant on allait voir, on voyait, arriver de Rome des fonctionnaires munis d'une commission du pape, chargés de présider à l'administration des villes, au gouvernement de la province, au recouvrement des impôts. C'était vraiment trop dur.

L'archevêque Serge se mit en avant dès le premier jour. Il interpréta la donation de Pépin dans ce sens que saint Pierre aurait sans doute la jouissance de l'Exarchat et de la Pentapole, mais dans la personne de son disciple saint Apollinaire. Sans attendre que ses vues fussent approuvées à Rome, il nomma des fonctionnaires et se posa en chef du gouvernement dans les provinces cédées par Astolphe. Étienne II, irrité de cette attitude, manda l'archevêque à Rome, et, grâce, je crois, à l'appui de l'abbé Fulrad, il réussit à le faire comparaître. Il le retint même auprès de lui et, pendant qu'il le gardait, les fonctionnaires pontificaux s'installèrent dans le pays d'outre Apennin[1]. En 758, Serge était toujours retenu à Rome ; le roi Pépin, qui désirait que ses protégés italiens vécussent en paix les uns avec les autres, s'intéressait à sa situation[2]. Le pape Paul parvint à s'entendre avec lui. Serge rentra à Ravenne ; une certaine autorité lui fut reconnue dans l'Exarchat et la Pentapole, sans préjudice du droit de nom-

1. J. 2408.
2. J. 2338.

mer les fonctionnaires et de percevoir les impôts, droit que le pape se réserva[1].

Serge vécut depuis en assez bonne intelligence avec Paul. Par une lettre de celui-ci[2] on voit que l'archevêque se montrait fidèle au nouvel ordre de choses et n'hésitait pas à mettre le pape au courant des intrigues qui se formaient autour de lui en vue d'une restauration byzantine. Il députa au concile romain de 769.

Le pape Paul avait eu raison. Il était impossible de ne pas s'entendre avec un personnage aussi important que l'archevêque de Ravenne. L'exarque disparu, il n'y avait, dans les provinces de l'Adriatique, aucun centre comparable à sa ville épiscopale, aucun corps aussi influent que son clergé. Le mal est qu'avec les Ravennates il était difficile de maintenir les concessions dans des limites certaines ; on devait s'attendre à des empiètements, qui réduiraient le pouvoir du pape à une suzeraineté plutôt idéale.

Cela ne tarda pas. Serge étant mort le 25 août 769, les Ravennates lui donnèrent pour successeur un certain Michaelius, *scriniarius* de son état, peut-être tonsuré, en tout cas nullement engagé dans les ordres. L'encre venait à peine de sécher sur les protocoles du concile romain, où les promotions de ce genre étaient sévèrement interdites. Le pape Étienne III refusa d'accepter Michaelius.

1. J. 2408. Il faut rapprocher de cette lettre les indications qui se dégagent des souvenirs fort confus recueillis par Agnellus, dans la vie de Serge (157, 158, 159). Agnellus a connu le séjour forcé de l'archevêque à Rome, dans les derniers temps d'Étienne II, son entente avec Paul (il intervertit ces deux papes), suivie de la remise au pape, c'est-à-dire à ses représentants, de sommes considérables (indûment perçues) qui se trouvaient dans la caisse ecclésiastique de Ravenne ; le mauvais accueil fait à ce dernier acte par les Ravennates, clercs et fidèles ; la punition de certains meneurs ; enfin la judicature suprême conférée à l'archevêque.

2. J. 2358.

Mais celui-ci, soutenu par une partie au moins de la population et par le roi Didier, qui intriguait partout, réussit à se maintenir pendant un an en possession de l'archevêché. Si le pape ne l'en débusqua pas, ce n'est pas que l'envie lui en ait manqué; mais il ne le pouvait pas, et ceci donne une idée de ce qu'était en réalité son autorité dans l'Exarchat. Enfin, des envoyés de Charlemagne[1] étant venus à Rome, Étienne les intéressa à cette affaire ; ils se rendirent à Ravenne ; le pape y envoya lui-même. En combinant les efforts on réussit à provoquer une émeute. Michaelius, évincé, fut expédié à Rome ; les Ravennates élurent à sa place leur archidiacre Léon. Celui-ci avait, dès le principe, groupé autour de lui beaucoup de sympathies, car les insurgés avaient jugé bon de s'assurer de sa personne et de l'interner à Rimini. Une fois élu, Léon vint à Rome et le pape le consacra.

C'est ce Léon que nous avons vu si pressé de se débarrasser de Paul Afiarta, l'ami du roi Didier. Il avait ses raisons pour ne vouloir aucun bien au souverain lombard. Il paraît avoir joué un certain rôle, ou du moins avoir montré du zèle, au moment de l'expédition de Charles en Italie[2]. Aussi s'attribua-t-il, avec quelque empressement, les dépouilles du vaincu. Toutes les cités cédées dans l'Émilie, Bologne, Ferrare, etc., furent considérées par lui comme le patrimoine de saint Apollinaire ; il renvoya même les fonctionnaires pontificaux des autres localités de l'Exarchat ; il en eût agi ainsi en Pentapole, si, de ce côté, il ne se fût heurté à la résistance des habitants. Hadrien, indigné de cette audace, écrivit à Charlemagne[3] ; mais l'archevêque se transporta de sa personne auprès du

1. La lettre d'Hadrien, J. 2467, nomme un *missus* appelé Hucbald. C'est, avec le *L. P.* (Étienne III), la seule source d'information sur cette affaire.

2. C'est ce qui résulte de sa notice, fort mutilée, dans Agnellus.

3. J. 2408, 2414, 2415, 2416.

souverain franc, et en revint avec plus d'assurance que jamais. On ne sait comment se termina cette affaire. Le pape, en 775, était convaincu que l'archevêque trahissait Charlemagne et ne s'interdisait pas de le dénoncer comme tel. Quoi qu'il en soit, Léon mourut peu après, en 777 ou 778 ; la paix paraît avoir régné entre Hadrien et ses successeurs.

L'archevêque de Ravenne n'était pas seul à causer des ennuis au pape. A Spolète, le duc Hildeprand prenait une attitude indépendante, bien peu d'accord avec les promesses de 773 et avec l'origine de son autorité. A Bénévent, le duc Arichis n'inspirait aussi qu'une médiocre confiance. Hadrien se doutait qu'il devait tramer quelque chose avec l'ancien roi Adelchis, réfugié dans les territoires byzantins de l'extrême sud. Enfin des lettres du patriarche de Grado l'informèrent des préparatifs de révolte qui se faisaient en Frioul. Il n'était pas jusqu'au duc de Chiusi qui ne méditât quelque chose en Toscane. Les mécontents devenaient des conjurés ; derrière eux se dessinait une intervention de l'empire grec. Vers l'automne 775, deux envoyés de Charlemagne, l'évêque Possessor et l'abbé Rabigaudus, visitèrent Spolète, Bénévent, Rome, s'efforcèrent en vain de réconcilier le pape avec le duc Hildebrand, et finirent par rapporter à Charlemagne de tels renseignements que celui-ci crut nécessaire d'intervenir. Au printemps 776 il parut dans l'Italie du Nord, où le duc de Frioul Rotgaudus avait précisé son attitude et levé l'étendard. Le malheureux périt à la première bataille ; les autres n'osèrent pas remuer. La mort de l'empereur Constantin V (14 septembre 775) paraît les avoir déconcertés. Charles put reprendre le chemin de la France et même faire campagne en Saxe.

Le pape aurait bien voulu qu'il fût venu à Rome et surtout qu'il se fût décidé à exécuter le programme de 774. Mais Charles, dès son entrée à Pavie en 774 (30 mai-2 juin),

avait pris le titre de roi des Lombards ; il n'était plus disposé à dépecer un état devenu sien. Hadrien fit l'impossible pour l'amener à ses idées ; il n'y réussit que faiblement.

Charles reparut en Italie en 780 ; il passa l'hiver en Lombardie, puis vint à Rome aux fêtes de Pâques 781. Les années précédentes, le pape avait eu fort à faire du côté de Terracine. Les Grecs de Gaète et de Naples, sous le commandement du patrice de Sicile, avaient conquis cette place et ravagé la Campanie romaine. Hadrien était sans doute parvenu à les repousser ; mais ils étaient revenus. Dans cette affaire on voyait, à Rome, la main du duc Arichis. Au fond, le pape ne tenait guère à Terracine, localité à peu près inaccessible autrement que par mer ou par le territoire de Gaète ; il l'aurait volontiers échangée contre la jouissance de ses domaines (*patrimonia*) dans les parties byzantines de l'ancienne Campanie.

Un arrangement de ce genre dut être passé pendant le séjour de Charlemagne à Rome. Charles avait alors toutes sortes de raisons pour s'entendre avec les Grecs. On négociait le mariage de sa fille Rotrude avec le jeune empereur Constantin VI, qui venait (780) de succéder à son père Léon IV, sous la tutelle de sa mère l'impératrice Irène. Terracine, depuis lors, ne fait plus partie de l'état pontifical. En revanche, celui-ci s'augmenta du territoire de la Sabine ; les abbés de Saint-Martin et de Saint-Denis, Itherius et Magenarius, furent chargés de le délimiter du côté de Rieti, c'est-à-dire du duché de Spolète.

C'est alors aussi, je crois, que furent passées les conventions d'après lesquelles le pape renonçait[1] aux duchés de Toscane et de Spolète, moyennant concession du tribut que ces duchés payaient jadis au trésor des rois lombards.

Une autre affaire, très grave, elle aussi, fut réglée entre

1. Privilège de 817.

le pape et Charlemagne. Celui-ci avait amené ses deux jeunes fils Pépin et Louis, nés tous deux d'Hildegarde ; ils furent sacrés par le pape en qualité de rois d'Italie et d'Aquitaine. En ce qui regarde l'Italie, c'était une seconde affirmation de la persistance du royaume lombard, une seconde répudiation de la politique de partage exprimée dans la promesse du 6 avril 774. Les beaux rêves des Romains s'évanouissaient de plus en plus.

Quelques années plus tard, au commencement de 787, Charles revint à Rome, avec l'intention de régler définitivement les affaires de Bénévent, possessions lointaines, où le duc Arichis, sans cesse mêlé aux intrigues byzantines, était loin de lui donner une entière satisfaction. A ce voyage le pape obtint un important accroissement de la Tuscie romaine, qui comprit désormais Viterbe, Orvieto, Soana et toutes les localités intermédiaires ; sur la côte, les territoires de *Rosellae* (Grosseto) et de *Populonia* (Piombino) furent également concédés ; mais il y eut, de ce côté, des difficultés d'exécution. Tout ceci était détaché par Charlemagne de l'ancienne Tuscie lombarde, qui lui appartenait effectivement. Du côté de Bénévent les choses étaient plus compliquées. Pour en venir à ses fins, Charles dut entrer en personne sur le territoire du duché. Arichis, effrayé, s'enferma dans Salerne ; il accepta cependant les conditions du roi, au nombre desquelles figurait la cession au pape de la rive gauche du Liris, Sora, Arpino, Arce, puis des villes d'Aquino, Teano, Capoue, qui jalonnaient la route de Naples.

Le projet de mariage entre Rotrude et Constantin fut abandonné alors ; peu après, en septembre 787, le duc Arichis mourut. Charles lui donna pour successeur son fils Grimoald, qu'il avait pris en otage. Les rapports furent alors rompus entre les Grecs et les Lombards ; ceux-ci, j'entends les ducs de Spolète et de Bénévent, donnèrent à Charles, en 788, une preuve de bon vouloir en battant

le patrice de Sicile dans la presqu'île de Calabre. De son côté Charles n'insista pas trop pour que la cession des villes bénéventines sortît complètement son effet. Hadrien en gémit beaucoup, mais il dut se contenter, au delà de Ceprano, d'une souveraineté très honoraire.

En somme, si l'on néglige ces droits plus ou moins théoriques, on peut dire que le pape Hadrien parvint à donner au duché de Rome, à peu de chose près, les limites qu'il conserva pendant le moyen âge et qu'il avait encore en 1870. Outre ce domaine immédiat, il fut encore souverain de l'Exarchat et de la Pentapole et des territoires intermédiaires, Amelia, Todi, Pérouse ; quant au duché de Spolète, il demeura en dehors de l'état pontifical.

Maintenant, quels étaient au juste les caractères de la souveraineté exercée alors par le pape ?

Depuis 774 Charles se qualifiait tout aussi bien de *patricius Romanorum* que de *rex Langobardorum* ; le *Codex Carolinus* nous le montre préoccupé de ce titre et des droits qu'il juge s'y rattacher. Cependant il résulte de l'ensemble de sa conduite que son autorité sur les états du pape ne lui paraît pas être la même que celle qu'il s'attribue sur le reste de l'Italie, même sur les duchés de Spolète et de Bénévent. Les ducs de Spolète et de Bénévent sont pour lui des fonctionnaires en théorie, en pratique des vassaux. A de telles distances il est bien obligé de tolérer une autonomie qu'il n'admettrait pas au voisinage des Alpes ; mais ceux qui commandent dans ces provinces éloignées tiennent de lui leur autorité ; l'élection, la succession paternelle peuvent les désigner à son choix ; c'est lui qui les installe, c'est en son nom qu'ils gouvernent.

Il n'en est pas de même du pape. Il ne le nomme pas, il ne le confirme même pas ; il n'intervient en aucune façon dans l'installation de l'évêque de Rome. Celui-ci, une fois

en possession de la chaire de saint Pierre, devient par là même le représentant de l'apôtre, l'instrument par lequel celui-ci exerce les droits de souveraineté qu'il possède. Ces droits ont deux origines : 1° les donations des rois francs, en vertu desquelles il règne sur l'Exarchat, la Pentapole, la Sabine et le sud de l'ancienne Toscane lombarde ; 2° l'initiative mal définie qui a substitué le pape à l'empereur dans le gouvernement des anciens duchés de Rome et de Pérouse. Qu'ils viennent d'un côté ou de l'autre, les droits du pape sont reconnus par l'état franc et protégés par lui contre toute revendication extérieure, c'est-à-dire, désormais, contre l'empire grec exclusivement. Il est entendu que les sujets du pape sont et demeureront fidèles à l'état franc et, dans aucun cas, ne pactiseront avec ses ennemis. Tel est l'essentiel du pacte « d'amour et de fidélité » souvent rappelé dans la correspondance entre le pape et les princes carolingiens.

Ce ne sont là que des relations extérieures. Mais, dès l'origine, le pape a donné à Pépin et à ses fils le titre de *patricii Romanorum* et nous avons vu qu'il y avait, dans cette démarche, le signe d'une préoccupation intérieure. D'abord le patriciat eut une portée purement négative ; il devait faciliter la suppression du duc de Rome et l'enterrement définitif de l'exarque. Aussi les princes francs n'y attachèrent-ils d'abord aucune importance. A la longue, la pratique des choses italiennes amena Charlemagne à réfléchir sur les droits positifs qui pouvaient s'y rattacher. Il commença par se persuader qu'étant patrice des Romains il devait avoir son mot à dire dans le choix des plus considérables parmi les dépositaires de l'autorité publique. De ce nombre était l'archevêque de Ravenne, qui, grâce en partie à sa bienveillance, avait pris un peu la place de l'ancien exarque. Charles revendiqua le droit [1] d'être repré-

1. J. 2467, 2478.

senté à son élection ; Hadrien dut lui expliquer qu'il n'y avait aucun titre et que les précédents n'existaient pas. Quant au pape lui-même, il n'y eut, depuis l'intervention de Charles en Italie jusqu'à la fin de son règne, qu'une seule élection, celle de Léon III. Le roi ne s'en mêla en aucune façon.

Mais il y avait une autre porte ouverte à l'intervention, et celle-là s'ouvrait souvent. Quand un fonctionnaire du pape ou un noble romain quelconque avait à se plaindre de son souverain, il ne se faisait pas faute de se transporter à la cour franque. Le roi faisait volontiers accueil à de tels recours ; nous en pouvons juger par les récriminations du pape, qui reviennent assez souvent dans ses lettres [1]. Rien de précis n'était réglé pour ce cas. Le pape se plaignait doucement, le roi présentait non moins doucement les remontrances qu'il jugeait opportunes. Tout se passait amicalement. Hadrien était assez avisé pour savoir céder au moment voulu et ne pas provoquer de ces conflits qui ne se dénouent que par les grands moyens, ni de ces discussions qui aboutissent fatalement à des traités où l'avantage reste au plus fort.

En somme aucun pas ne fut fait sous Hadrien dans la voie constitutionnelle. On vécut sur des cotes mal taillées, sur des arrangements provisoires et tacites. Quand le pape mourut, à la fin de l'année 795, Charlemagne le pleura comme un ami ; il lui fit même composer et graver une fort belle épitaphe, monument à la fois de la sympathie royale et de la renaissance littéraire, qui, sous les auspices du grand prince, commençait à porter ses fruits.

A la place d'Hadrien, mort le 26 décembre 795, Léon III fut élu, le même jour, et consacré le lendemain, qui était un dimanche. C'était le chef du *vestiarium* pontifical, par

1. Surtout J. 2413, 2442, 2478.

suite un des hommes de confiance du pape défunt. Toute sa carrière s'était écoulée dans cette administration ; même sa promotion à la prêtrise cardinalice ne l'en avait point détaché. Son église titulaire était celle de Sainte-Susanne ; il lui prodigua bientôt des témoignages de sa munificence.

Aussitôt installé, le nouveau pape envoya à Charlemagne copie de l'acte de son élection (*decretalis cartula*), avec les clefs de la Confession de Saint-Pierre et l'étendard de la ville de Rome. Cet envoi était accompagné d'une lettre dont le contenu n'est connu que par la réponse du roi [1]. L'un des annalistes francs (*Ann. Einh.*) dit [2] que le pape pria le roi d'envoyer à Rome un de ses dignitaires (*optimates*) pour faire prêter serment au peuple romain. Angilbert, abbé de Saint-Riquier, fut choisi à cet effet.

Nous avons encore la réponse de Charlemagne au pape, et même les instructions qu'il donna à son *missus* Angilbert : ces documents ne parlent pas de la prestation de serment. L'envoi des clefs et de l'étendard symbolisait assez bien la reconnaissance du protectorat exercé par le prince franc sur le tombeau de saint Pierre et son domaine temporel, devenu en grande partie un domaine politique. Il était naturel qu'à chaque changement de personne, celui qui était appelé à garder la Confession de l'Apôtre et à régner sur ses sujets témoignât de son allégeance envers le roi protecteur. Cependant ces formalités n'avaient point été remplies à l'avènement des papes précédents ; il ne semble pas non plus qu'il y ait eu, avant Léon III, communication officielle du décret d'élection. Soit que ces manifestations nouvelles aient été spontanées, soit qu'elles

1. Jaffé, *Monum. Carol.*, p. 354 ; cf. p. 353 la lettre de Charles à Angilbert.

2. « Rogavitque ut aliquem de suis optimatibus Romam mitteret, qui populum Romanum ad suam fidem atque subjectionem per sacramenta firmaret. »

eussent été convenues avec le pape Hadrien, il est clair qu'il y avait progrès dans l'alliance et même dans la subordination.

Quant à la prestation de serment, il faut dire d'abord que ce fait n'est pas aussi bien attesté que les autres ; ensuite que le texte est obscur sur un point important : il ne dit pas clairement à qui le serment doit être prêté, au pape ou au roi. Cependant, comme l'élection elle-même était accompagnée de promesses d'obéissance et de fidélité envers l'élu, il est plus probable qu'il s'agit ici d'un serment envers le roi. Quoi qu'il en soit, l'intervention d'un *missus* franc dans une pareille affaire doit être considérée comme un acte de protectorat. Le pape n'est pas absolument le maître de ses sujets, puisque d'autres y reçoivent ou y font prêter des serments politiques.

Les lettres de Charles à Léon III et à Angilbert ne contiennent guère que des exhortations morales. Que Léon soit un bon pape, pieux, fidèle à ses devoirs, attentif à maintenir la discipline, en particulier à réprimer la simonie ; qu'il s'attache fermement aux bonnes relations entretenues jusqu'à ce jour entre le saint-siège et la cour franque, en particulier à sauvegarder les droits du patriciat royal : voilà ce que Charles lui recommande, avec une certaine conscience de son autorité morale et de l'intérêt qu'il y a pour son empire à posséder de bons évêques.

Léon ne paraît pas avoir fait difficulté d'accepter cette situation et ce langage, qui, du reste, n'avait rien que de conforme aux idées et aux nécessités du temps. Peu après son avènement, il fit construire dans le palais de Latran, une grande salle (*triclinium*) dont l'abside était ornée d'une mosaïque représentant le Christ entouré des douze apôtres. Des deux côtés de la scène principale on voyait deux groupes de trois personnages chacun : le Christ donnant les clefs à saint Silvestre et l'étendard à Constantin ; saint Pierre donnant le pallium à Léon III et l'étendard à

Charlemagne [1]. Rien n'était plus propre à exprimer la situation présente de Rome et des Romains; ils avaient deux maîtres, le pape et le roi franc.

Un événement lamentable, qui se produisit en 799, mit bientôt en évidence la solidité respective de ces deux pouvoirs et fournit l'occasion de préciser leurs mutuels rapports.

Une opposition sourde s'était formée de bonne heure contre le pape Léon. Comme elle avait à sa tête des parents du pape Hadrien, il y a lieu de croire qu'elle était née d'un certain changement soit dans la manière de gouverner, soit dans la distribution des faveurs. Dès la fin de 798, l'archevêque de Salzbourg, Arn, qui se trouvait à Rome, constatait un esprit de discorde et d'injustes oppositions au pape [2]. Une conjuration se forma ; elle éclata le 25 avril 799, jour de la litanie majeure. La procession avait pour point de départ l'église Saint-Laurent *in Lucina*. Le pape s'y rendait ; son cortège était déjà parvenu au nouveau monastère de Saint-Silvestre, très voisin de l'église stationale, quand il se vit tout à coup assailli par une troupe de gens armés. Léon fut jeté à terre ; les chefs de l'émeute, le primicier Pascal et le saccellaire Campulus, se saisirent de sa personne ; on essaya de lui arracher la langue et de lui crever les yeux; puis, l'opération n'ayant pas réussi, on le traîna dans l'église du couvent, et on recommença. Le pape fut grièvement blessé, roué de coups ; on le laissa là quelque temps, devant l'autel, inondé de sang, évanoui. Enfin, la nuit venue, on le transporta sur le Cœlius, au monastère de Saint-Érasme, qui lui fut assigné pour prison.

1. De cette mosaïque, maintenant détruite, il reste des copies anciennes, faites à diverses époques, et une reproduction, en mosaïque aussi, exécutée du temps de Benoît XIV sur un des côtés extérieurs du *Sancta Sanctorum*. Cf. *L. P.*, t. II, p. 35.

2. Lettre à Alcuin, Jaffé, *Monum. Alcuin.*, p. 445.

Les traîtres s'y étaient mal pris ; Léon ne perdit ni la vue ni la parole, ou plutôt il ne tarda pas à recouvrer l'une et l'autre. Ils s'y prirent tout aussi mal pour le garder, car il put s'échapper de nuit, grâce à l'entremise d'un chambellan fidèle, Albinus, qui le conduisit à Saint-Pierre. Il y avait là un *missus* franc, Wirundus, et le duc de Spolète, Winigis, accourus à la première nouvelle. Ils emmenèrent le pape à Spolète, où bientôt il se vit entouré des principaux parmi ceux qui lui étaient restés fidèles.

De Spolète, Léon se rendit auprès de Charles, qu'il rejoignit en Saxe, à Paderborn. Le roi lui fit grand accueil, le garda quelque temps, et le renvoya à Rome, accompagné de plusieurs évêques, Hildebald de Cologne, Arn de Salzbourg et autres, et de comtes chargés avec les prélats de remettre le pape en possession et de faire une enquête.

L'insurrection n'avait aucun avenir. La situation de l'empire grec et de l'Italie était alors telle qu'ils ne pouvaient attendre de l'extérieur le moindre secours. Aussi, après quelques opérations de pillage dans les propriétés de l'église (*domus cultae*), se décidèrent-ils à transformer en procès le mouvement commencé par une émeute et des attentats sacrilèges[1]. Ils se posèrent en accusateurs du pape.

Celui-ci fut d'abord accueilli à Rome, le 29 novembre, avec des démonstrations de pompe officielle et aussi de sympathie, si l'on en croit son biographe. Mais aussitôt les commissaires enquêteurs s'installèrent au Latran, dans le beau triclinium tout neuf, où Léon était représenté avec le roi Charles. Leur tâche n'était pas très facile. Si l'on en juge par certains détails de la correspondance d'Alcuin avec l'archevêque Arn, les griefs des conjurés n'auraient

1. *L. P.*, t. II, p. 6 : « post dira iniqua incendia quae in possessionibus seu rebus b. Petri ap. gesserunt... »

pas tous été sans fondement. Les principaux meneurs, notamment Pascal et Campulus, furent expédiés au roi.

Charles s'était apparemment réservé le dernier mot, car aucune sentence n'avait encore été rendue quand il vint de sa personne à Rome, un an après le retour de Léon. Le 1er décembre, il réunit à Saint-Pierre une grande assemblée, à laquelle prirent part les deux aristocraties de Rome, le haut clergé et les nobles ; le prince était lui-même entouré de ses évêques, de ses abbés et de ses barons. Il exposa le but de son voyage, qui était de terminer la querelle pendante. Elle n'était pas aisée à débrouiller, car, d'une part, les accusateurs délaissaient la cause, et, si les griefs subsistaient, il n'y avait personne pour les soutenir ; d'autre part, le monde ecclésiastique était pénétré de l'idée que nul n'est qualifié pour juger le pape. Celui-ci demeurait donc en face d'une accusation que personne ne pouvait ni prouver ni écarter. Il se décida à se justifier par serment, procédé en faveur duquel on pouvait alléguer des précédents plus ou moins légendaires, et qui, s'il impliquait une certaine dose d'humiliation personnelle, ne mettait cependant en cause aucun principe, ne répudiait aucune prétention.

En droit canonique, il était clair que le pape n'avait pas de supérieur ecclésiastique. Aucun tribunal ecclésiastique légitime n'avait encore prononcé de sentence contre un pape. L'histoire du procès de Symmaque, en 501, avait montré, trois siècles auparavant, à quels embarras on s'exposait en portant devant un concile une accusation contre le primat de la chrétienté tout entière. Au for civil il en était autrement. Des crimes de droit commun, homicide, adultère, lèse-majesté, les tribunaux ordinaires connaissaient, quel que fût le rang de l'accusé ; tant qu'avait duré le régime impérial, le pape n'avait joui à cet égard d'aucune exemption. Mais maintenant la situation n'était plus la même. Le pape était souverain ; on ne juge pas un souverain.

Il serait intéressant de savoir au juste de quoi Léon était accusé[1], s'il s'agissait de ces *levia delicta*, comme dit la loi romaine, qui, étant commis contre la loi ecclésiastique, ne concernent que les tribunaux ecclésiastiques, ou de crimes de droit commun, justiciables autrefois des tribunaux de l'empire. Malheureusement nous ne sommes point au clair sur cette question.

Ce qui est sûr c'est que le pape se justifia par serment, dans une assemblée publique, où tout le peuple fut convoqué. Elle se tint à Saint-Pierre, le 23 décembre 800. Nous avons le texte de la déclaration qu'il lut du haut de l'ambon, en protestant qu'il le faisait librement, sans avoir été ni jugé ni contraint, sans qu'il y eût à cet égard aucune loi ou coutume, sans que de sa démarche il pût résulter une obligation pour ses successeurs, s'il se représentait un cas semblable.

En dépit de toutes ces réserves, le pape avait juré, et tout le monde voyait que, s'il avait juré, c'est que le roi Charles l'estimait nécessaire. Le pauvre Léon faisait en somme petite figure à côté de son protecteur. Il était clair que c'était par la grâce de celui-ci, et par sa grâce seulement, qu'il continuait à régner sur les Romains.

Le surlendemain, la solennité de Noël réunit à Saint-Pierre les Romains et leurs amis francs. Le roi s'y trouvait. Comme il se relevait, après s'être prosterné devant la confession, le pape lui mit une couronne sur la tête, et l'assistance prévenue exécuta l'acclamation : « A Charles Auguste

1. D'après une lettre d'Alcuin (n° 120), on lui intentait *crimina adulterii et periurii*. Le mot adultère a-t-il ici toute sa portée juridique ? Une autre lettre d'Alcuin (n° 127) nous apprend que l'archevêque Arn se plaignait vivement *de moribus apostolici*. Pour la loi romaine la fornication, même des clercs, n'est pas un crime punissable par le magistrat. Les clercs qui commettent ce péché ne sont justiciables que des tribunaux ecclésiastiques. Il en serait tout autrement dans le cas de l'adultère proprement dit.

« couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des « Romains, vie et victoire ! » Puis éclata le chant des laudes impériales, pendant que le pontife versait l'huile sainte sur le front, non du nouvel empereur, dès longtemps consacré, mais de son jeune fils Charles, qui l'avait accompagné à Rome et se trouvait à ses côtés.

Charles sortit de cette messe de Noël avec la qualité d'empereur romain. Il était fort mécontent, nous dit Eginhard, témoin bien renseigné. De l'ensemble des témoignages contemporains il résulte, il est vrai, que cette métamorphose n'avait rien de contraire à ses vues personnelles ni surtout aux tendances de l'opinion occidentale. Mais il est possible qu'il ait eu ses idées à lui sur les voies et moyens. Le trône impérial légitime, celui de Constantinople, était alors occupé par une femme, l'impératrice Irène, et cette femme se trouvait libre de sa main. Le mariage, qui fut tenté après coup, était peut-être le procédé rêvé dès lors par le roi franc. On peut dire aussi, non sans vraisemblance, qu'il eût désiré un autre cérémonial et que ce couronnement improvisé, où éclatait l'initiative du pape, correspondait mal à ses idées sur les formes de la transmission du pouvoir. Il est sûr que, sur la fin de sa vie, il couronna et proclama lui-même son fils Louis, comme son successeur à l'empire.

Quoi qu'il en soit, le fait était accompli, le précédent existait. Charlemagne était empereur et c'était le pape qui l'avait couronné. Ce jour de Noël, qui est le premier jour du IXe siècle, inaugure une ère dans l'histoire de l'Occident, et de Rome en particulier.

En ce qui regarde l'Occident, ce ne fut d'abord qu'une question de titre et de cérémonial ; la politique intérieure ne se ressentit pas du changement. A l'extérieur, il y eut, depuis lors, des efforts assez soutenus pour faire admettre à Constantinople cette résurrection franque de l'ancien empire romain. Mais ceci n'affecta que les questions italiennes, et encore assez faiblement.

A Rome, la transformation du patrice en empereur lui donnait une situation plus nette. Nul ne savait au juste quels droits comportait ce titre de *patricius Romanorum*, imaginé par le pape Étienne II et ses conseillers. En revanche, le titre d'*imperator* était fort clair ; l'histoire, la tradition, le droit écrit le définissaient sans obscurité possible. L'empereur était le souverain de Rome ; tout le monde, le pape y compris, y était, devant lui, dans la condition de sujet. Administrateur, juge, chef militaire, son autorité s'étendait à tout, excepté cependant le domaine religieux, que les empereurs d'Occident avaient toujours respecté ou à peu près.

Cependant il faut prendre garde que cette conception claire du droit impérial, les Romains de l'an 800 ne l'avaient pas au même degré que nous. Elle était limitée à leurs yeux par le sentiment traditionnel de l'extrême importance du pape dans le domaine politique local. Des souvenirs comme ceux de saint Grégoire et d'Honorius, à l'extrême lointain, de Grégoire II, Zacharie, Paul, Hadrien, sur un plan plus rapproché, écrasaient le Code justinien d'un commentaire en désaccord, il est vrai, avec le texte, mais absolument irrésistible. D'autre part, il y avait la forme du couronnement ; et ceci devint d'autant plus grave que, les circonstances du fait s'effaçant de jour en jour dans l'oubli, il ne subsista bientôt plus, dans la mémoire des hommes, qu'une image significative : Charlemagne à genoux, Léon III lui imposant la couronne impériale. A Constantinople on voyait cela très souvent : c'était le patriarche qui couronnait l'empereur. Mais ce qu'on voyait plus souvent encore, ce que l'on voyait journellement, c'est que le patriarche n'était que la créature de l'empereur, son serviteur très humble, presque son chapelain domestique. Qu'il mît à certains jours la couronne impériale sur la tête du souverain, cela ne tirait guère plus à conséquence que la supériorité de son rôle dans les cérémonies liturgiques ordinaires.

A Rome il n'en était pas de même. Jamais on n'avait encore vu un empereur couronné par un pape ; jamais les papes n'avaient eu l'apparence d'archichapelains. La nouvelle institution bénéficia complètement de son origine. On eut beau faire : la basilique de Saint-Pierre avait été le berceau de l'empire ; c'est le vicaire de l'apôtre, le pape, qui l'avait appelé à la vie. Charlemagne avait donné le pli ; qui fut plus grand que Charlemagne ? quelle tradition était en mesure de se substituer à la sienne ?

Il n'y eut à ce premier moment aucune convention écrite, aucun arrangement précis. L'empire fut restauré sans que l'on définît au juste ce que l'on en voulait faire. Cependant sa charte existait déjà. La fausse donation de Constantin, antérieure de vingt-cinq ans au moins à l'an 800, exprime avec netteté la conception que les Romains, j'entends surtout le clergé romain, se firent bientôt et se firent de plus en plus du nouveau régime impérial. Un souverain bienveillant, bienfaisant, protecteur, qui laisse Rome au pape et réside au loin, le plus loin possible, voilà l'idéal. Fidèle successeur de Constantin, trônez à Aix-la-Chapelle ou ailleurs, pourvu que ce soit à distance de Rome et que l'héritier de saint Silvestre ne se sente pas gêné par vous. Cela n'exclut pas votre devoir d'intervenir en Italie, dans les cas extraordinaires, quand on aura besoin de vous et qu'on vous réclamera.

En dehors de cette constitution symbolique, la Donation de Constantin offrait déjà, en 800, pour qui l'acceptait (ce n'était pas encore le grand nombre), et surtout offrit plus tard, quand elle fut mieux accréditée, une excellente base juridique à l'intervention du pape dans ce domaine. Suivant les idées qui prévalurent plus tard, l'empereur avait des droits sur l'Occident tout entier, et ces droits il les tenait du pape, son consécrateur. Mais le pape, d'où les tenait-il ? La Donation répond. Le pape les tenait de Constantin, qui avait cédé à saint Silvestre

omnes Italiæ seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates. Il était donc en état d'en disposer à son gré.

Loin de moi la pensée que le pape Léon III ait fait un tel usage de la Donation, qu'il en ait déduit et son droit de relever l'empire et la théorie constitutionnelle de celui-ci. Mais ce document, la plupart des critiques le font remonter jusqu'aux abords de l'année 774; il a été fabriqué à Rome, et vraisemblablement au Latran, dans ce même palais où Léon débutait alors dans l'administration du vestiaire. Il est difficile qu'il n'y ait pas eu quelque chose de commun entre la conception qui l'inspire et la façon dont le pape et son entourage concevaient, vers l'an 800, les rapports théoriques, ou, tout au moins, souhaitables des deux pouvoirs. De telles idées, on le pense bien, n'étaient pas faites pour agréer à Charlemagne. D'autre part, il est douteux qu'il eût une exacte notion de l'ancien pouvoir impérial. De grands changements étaient survenus; même un roi puissant comme lui, même les successeurs byzantins de l'empire authentique, ne pouvaient plus prétendre à une autorité aussi absolue qu'un Trajan ou un Constantin. En Occident surtout, il fallait compter avec l'aristocratie militaire.

En somme on avait fait, le jour de Noël de l'an 800, une chose très grande et très importante, mais sans en avoir une idée bien nette. Cela s'est vu d'autres fois.

Rome.

(*A suivre.*) L. DUCHESNE.

BIBLIOGRAPHIE SCRIPTURAIRE

Exégèse biblique. — I. La critique protestante continue à suivre dans l'analyse de l'Hexateuque la voie tracée par Wellhausen. Deux volumes tout à fait remarquables ont été publiés en Amérique sur ce sujet par B. W. Bacon. (*The Genesis of Genesis*, 1893, in-8, xxx-352 pages; *The triple Tradition of Exodus*, 1894, in-8, lviii-382 pages; Hartford, Stud. publish. Company, et Londres, Luzac). Peu de livres sur ces matières difficiles et déjà tellement discutées sont écrits avec autant de méthode, de clarté, ajoutons même d'éloquence et d'esprit religieux, que ces deux volumes où la critique la plus rigoureuse est mise au service d'une foi sincère et d'un profond amour pour la Bible. Le lecteur est averti dès le début : « La critique biblique, nous dit-on, n'est pas seulement en réalité une occupation innocente pour des spécialistes, c'est, au plus haut degré, une science à cultiver pour tous ceux qui honorent et vénèrent les Écritures. S'abstenir de critiquer la Bible, c'est manquer de lui rendre justice... La découverte de *Bibles* dans la *Bible* est un témoignage de l'action continue et de la direction que l'Esprit de vérité a exercées sur le développement de la vie spirituelle en Israël, tout comme les couches géologiques avec leurs fossiles des âges préhistoriques rendent témoignage à l'action continue du Créateur dans la sphère de la vie physique. » (*Genesis*, 1, 64). Et le Dr Moore, qui a écrit l'introduction du premier volume, dit aussi (p. xxx) : « Supposer qu'une meilleure intelligence de la façon dont Dieu s'est révélé dans l'histoire de la vraie religion, histoire qui a ses premiers chapitres écrits dans l'Ancien Testament, doive diminuer la foi des hommes à la religion et à l'Écriture ou leur respect pour elles, n'est pas moins déraisonnable qu'il ne le serait de supposer qu'une meilleure connaissance de l'astronomie ou de la géologie doive altérer la foi au Dieu du ciel et de la terre. » Les critiques, du moins ceux que nous avons connus en France, ne nous avaient pas habitués à ce langage.

Le volume concernant la Genèse comprend trois parties : la première traite de la haute critique et de l'analyse documentaire en général, de la critique de l'Hexateuque en particulier, de son histoire et de ses progrès; la seconde partie contient la version anglaise autorisée de la Genèse, imprimée en caractères différents selon l'origine qui est attribuée aux divers éléments du texte, avec des notes courtes, mais substantielles, et des références aux passages similaires, pour établir l'identité de provenance, ou aux passages parallèles mais différents de forme, pour prouver la diversité d'origine; la troisième partie contient

une reconstitution des trois grands documents qui sont entrés dans la composition de la Genèse : J (Jéhoviste), E (Élohiste ancien), P (Code sacerdotal).

Le premier chapitre de la première partie établit le droit de la critique. On y développe une comparaison fort juste entre le *Diatessaron* de Tatien et l'Hexateuque, pour montrer que l'hypothèse des critiques sur l'origine de la Loi, si tant est que le principe de la distinction des sources soit encore une hypothèse, n'a rien que de vraisemblable pour qui veut bien tenir compte de l'époque et du milieu où la Loi a vu le jour. On relève à bon droit le fait que les Livres saints eux-mêmes se réfèrent à des sources antérieures. Inutile d'insister sur l'histoire de la critique et l'exposé de la théorie grafienne, que la plupart des exégètes protestants ont adoptée et que M. Bacon fait sienne à son tour.

L'analyse de la Genèse a certainement accompli de grands progrès dans ces derniers temps. On peut s'en convaincre en lisant la seconde et la troisième partie de la *Genesis of Genesis*. Tout n'est pas certain, et tout ne peut pas être certain dans les conclusions qui se trouvent exprimées par l'emploi de tel ou tel caractère. M. Bacon en a jusqu'à six différents : l'un pour J, l'autre pour E, l'autre pour P, un quatrième pour J^2, qui a complété J avant la combinaison de celui-ci avec E ; un cinquième pour le compilateur de J et de E ; un sixième enfin pour le compilateur de J-E-P, avec un type spécial pour les additions postérieures à ce dernier. Mais, si nombre de détails restent obscurs, il y a beaucoup de choses qui sont claires pour quiconque ne refuse pas de voir. La reconstruction de l'histoire sainte d'après J, E, P n'est pas un château de cartes. Cela tient très bien dans l'ensemble et ne laisse pas d'être fort instructif. M. Bacon pense que le récit du déluge n'appartenait pas à la rédaction première de J, mais aurait été ajouté, en pleine période assyrienne, vers l'an 700, par un auteur secondaire qui aurait eu aussi un récit de la création dont dépendrait celui de P. Le même auteur aurait inséré dans l'histoire du paradis terrestre la mention de l'arbre de vie et la description des quatres fleuves, les chérubins et le glaive tournoyant; on lui devrait aussi l'histoire d'Abel et le personnage de Seth, enfin une partie de la table ethnographique dans *Gen.* X. Dans J^1, Noé n'aurait pas été le héros du déluge, mais seulement le premier vigneron, et il aurait eu pour fils Sem, Japhet et Canaan. Il y a bien quelques traces d'une double couche littéraire dans l'histoire de J. Mais on arrive d'autant moins facilement à des conclusions certaines pour le détail, que derrière J^1 lui-même, M. Bacon le reconnaît, il y a déjà des sources écrites. L'une d'elles serait le fameux *Iasar* auquel M. Bacon attribue les bénédictions de Noé, d'Isaac, de Jacob, de Balaam, de Moïse, le chant de Lamek, le cantique de Débora. Hypothèse attrayante, vraisemblable et par le moyen de laquelle s'établit une chaîne assez solide entre certains faits bibliques et la relation dernière qui en est donnée dans l'histoire sainte.

Peut-être serait-il prématuré d'examiner maintenant les avantages

que peut présenter l'opinion du critique américain sur le récit du déluge. Les partisans du déluge local auraient un argument biblique en faveur de leur thèse s'il était prouvé que l'ancienne tradition israélite ignorait le déluge ou n'en tenait pas compte dans sa conception générale de l'histoire primitive, et qu'elle se l'est approprié seulement dans les temps historiques et sous l'influence directe de l'Assyrie. Mais la discussion est encore ouverte et le problème historique et littéraire du déluge n'est sans doute pas près de recevoir une solution définitive.

Le second volume de M. Bacon donne plus qu'il ne promet. « La triple tradition de l'Exode » est la suite des trois grands documents J, E, P, dans le second livre de Moïse; mais, en réalité, l'auteur, laissant de côté les parties de législation cultuelle qui appartiennent en propre au Code sacerdotal et le noyau central du Deutéronome, poursuit l'analyse des sources jusqu'à la mort de Moïse (*Deut.* XXXIV). Le travail critique est fait avec le même soin que dans le précédent volume; de plus, il y a en tête de chaque section importante une sorte d'introduction où les résultats de l'analyse sont exposés et justifiés avant qu'on présente le texte biblique dans le même appareil que celui de la Genèse. On trouve aussi à la fin du livre la reconstitution des sources. Il faut voir là, remis en sa place, le décalogue de J (*Ex.* XXXIV); celui de E (*Ex.* XX, 1-21), qui a été reproduit dans P. Il faut surtout faire attention à cette hypothèse renouvelée de Kuenen, d'après laquelle le livre de l'Alliance (*Ex.* XXI-XXIII, 8) aurait occupé dans E la place que le Deutéronome occupe aujourd'hui dans la compilation générale de l'Hexateuque. Si cette hypothèse est vraie, et elle est au moins vraisemblable, le Deutéronome cesse d'être un argument aux mains de la critique négative contre la valeur substantielle de la tradition israélite, et une pierre d'achoppement pour les défenseurs de cette tradition. Qu'est-ce, au fond, que le Deutéronome? Une édition un peu développée, populaire, oratoire, du livre de l'Alliance. Une critique étroite, voyant que la rédaction dernière de ce livre a chance d'être assez tardive, s'est empressée de le présenter comme une fraude littéraire. Renan est allé jusqu'à impliquer dans cette fraude le prophète Jérémie, pour la belle raison que Jérémie n'est pas mentionné dans le récit concernant la découverte de la Loi sous Josias (II *Rois* XXII). Les défenseurs de l'authenticité mosaïque se le sont tenu pour dit, et beaucoup ont cru qu'il n'y avait pas de milieu entre l'authenticité absolue et la fraude la plus blâmable. Mais où est la fraude du deutéronomiste si la mise en scène du Deutéronome et le fond du livre existaient dans les documents les plus anciens de l'Histoire sainte? Et qu'est-ce maintenant que le Deutéronome sinon l'adaptation du récit et du texte législatif anciens aux besoins d'une époque plus récente, sans qu'il y ait altération réelle ni de la tradition historique, ni de la tradition légale? Ainsi la critique remue beaucoup de questions, mais elle ne détruit pas tant de choses que se l'imaginent les moins sérieux de ses adeptes et ses adversaires inexpérimentés. Après avoir soulevé beaucoup de poussière et

fait beaucoup de bruit, elle finit par donner la formule scientifique d'un fait traditionnel.

Un autre point très important que M. Bacon a traité dans son introduction générale à la critique de l'Exode est celle du caractère particulier et de l'étendue qui appartenaient originairement aux grands documents J, E, P.

Le document P ou Code sacerdotal procède par généalogies, depuis Adam jusqu'à Joseph; il ne se répand en développements historiques, remarquables toujours par la minutie du détail, que s'il s'agit d'expliquer l'origine des institutions religieuses d'Israël. Ainsi l'histoire de la création est conçue en vue de l'institution sabbatique; l'histoire du déluge en vue de la loi qui défend la manducation du sang; l'histoire d'Abraham en vue de la circoncision et du droit acquis à Israël sur la Palestine par l'effet de la promesse faite au père des croyants; le récit de l'exode en vue de la Pâque et de la fête des Azymes; la théophanie du Sinaï en vue d'y rattacher toute la législation sacerdotale, le rituel des sacrifices et l'unité de sanctuaire. L'auteur se complaît ensuite dans les recensements préparatoires à la distribution de l'héritage, distribution qui est racontée en détail dans le livre de Josué. Cette source ne va pas plus loin : c'est « une histoire des institutions religieuses d'Israël, nation sacerdotale ».

Les premières traces du documents E se rencontrent dans l'histoire d'Abraham. Il est peu probable que cette source remontât plus haut. On la suit dans l'histoire d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de Moïse, auquel est associé Josué. Les récits de la conquête viendraient en grande partie de E. Mais ce document n'a pas sa conclusion dans Josué. M. Bacon le suit dans les Juges, lui attribue encore l'histoire de la naissance et de la jeunesse de Samuel, le dernier des Juges, qui instituait à regret la royauté, ordonnait à Saül l'expédition contre Amalek et prononçait la réprobation du nouveau roi. E racontait le combat du berger David contre Goliath, son avènement au trône, l'intention qu'il avait eue de bâtir un temple à Iahvé, et l'intervention du prophète Nathan pour l'en empêcher; l'historien, d'ailleurs, passait assez rapidement sur les règnes de David et de Salomon et décrivait les origines du schisme; il poursuivait son récit au moins jusqu'au temps d'Achab, en s'appropriant l'histoire d'Élie et d'Élisée (I *Rois* XVII-XIX, II *Rois* II, IV-VIII, 15). Il vivait probablement en Israël au temps de Jéroboam II. E cite un écrit plus ancien, « le livre des Guerres de Iahvé », sans doute une anthologie analogue au *Iasar* (livre du *Juste*?), mais qui paraît avoir été moins étendue.

L'histoire de J aurait embrassé un cadre plus vaste encore; elle allait de la création de l'homme à la chute de la maison d'Achab, c'est-à-dire à l'avènement de Jéhu en Israël et de Joas en Juda. Pour la période primitive l'auteur puisa dans la tradition populaire et les chants de l'âge héroïque. Son esprit est national en même temps que religieux. Son décalogue a un caractère rituel. Il rapportait à Josué les premières

conquêtes sur la rive droite du Jourdain et racontait les luttes des tribus contre les Cananéens, l'histoire de Débora, celle de Samson, les combats de Saül contre les Philistins, le règne de David à Hébron puis à Jérusalem, la translation de l'arche dans la nouvelle capitale, les guerres de David, ses faiblesses et ses malheurs, les constructions de Salomon, l'histoire d'Élie et d'Achab (I *Rois* XX-XXII) et la mort de ce prince devant Ramoth-Galaad. L'idée qui domine l'œuvre de J est celle-ci : la justice de Iahvé dans le gouvernement du monde se manifeste dans l'histoire du peuple qu'il a choisi. Son livre était « l'histoire du peuple de Iahvé », écrite par un partisan décidé de la monarchie davidique et du culte traditionnel.

Le sentiment religieux se dégage plus complètement dans E de l'esprit national. L'histoire de E pourrait s'intituler « histoire des prophètes depuis Abraham jusqu'à Élisée », ou bien « histoire de la succession théocratique ». L'écrivain éphraïmite est plus spiritualiste, l'écrivain judéen plus enclin à l'anthropomorphisme. E considère la monarchie comme une concession à la faiblesse humaine dans l'ordre politique, de même que la loi rituelle est une accommodation à l'humaine fragilité dans l'ordre moral. Son idéal serait une théocratie administrée par les prophètes. Les deux tendances, celle de J et celle de E, viendront se réunir dans le Deutéronome.

La critique de ces vues nous entraînerait trop loin. On aurait tort d'y voir de pures hypothèses, dépourvues de fondement dans la réalité. Ce sont seulement des hypothèses qui ont besoin d'être revues, rectifiées, perfectionnées. Sur beaucoup de points, M. Bacon a poussé l'analyse des sources plus loin que les critiques allemands. Eux-mêmes n'ont pas fait difficulté de le reconnaître (voir, par exemple, Budde, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1894, n° 21). Mais le dernier mot n'est pas dit sur toutes les questions que soulève la composition des sources J et E, car ce ne sont pas encore des documents absolument homogènes et complètement originaux. Le grand progrès attesté par l'œuvre de M. Bacon, œuvre qui se continuera, nous l'espérons, par l'analyse complète de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, c'est ce qu'on pourrait appeler la conversion de la critique, l'analyse scientifique de la Bible entreprise dans un esprit religieux, sans influence de philosophie préconçue.

II. C'est dans le même esprit qu'a été entreprise la grande publication exégétique qui a pour titre *The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments* (Édimbourg, Clark). Deux volumes concernant les Écritures de l'Ancien Testament ont déjà paru, le commentaire du Deutéronome par S. R. Driver (*A crit. and exeg. commentary on Deuteronomy*; 1895, in-8, XCV-434 pages) et celui des Juges par G. F. Moore (*A crit. and exeg. com. on Judges*; 1895; in-8, L-476 pages).

Les conclusions générales de M. Driver touchant l'origine du Deutéronome sont à peu près les mêmes que celles de M. Bacon, quoique

sa critique soit parfois moins pénétrante et moins personnelle. Ainsi le savant professeur d'Oxford n'a peut-être pas accordé toute l'attention qu'elle mérite à l'hypothèse d'après laquelle l'histoire sainte prédeutéronomique aurait connu aussi une promulgation de la Loi au pays de Moab. Le mérite original du nouveau commentaire est à chercher surtout dans l'explication même du texte, où M. Driver a pu déployer à l'aise son expérience de grammairien consommé et les abondantes ressources de son érudition. L'interprétation s'adapte aux divisions naturelles du livre. Chaque paragraphe est l'objet d'une explication suivie dont se détachent les discussions critiques, les notes grammaticales et lexicographiques. Le grand nombre et l'exactitude minutieuse des renseignements ne nuisent pas à la clarté de l'exposition. La critique du texte, dans les morceaux poétiques qui se trouvent à la fin du Deutéronome (c. XXXII et XXXIII), peut sembler trop circonspecte. L'omission de Siméon dans la Bénédiction de Moïse a bien des chances de n'être pas primitive. Une interpolation accidentelle qui se rencontre *Deut.* XXXIII, 21, et qui a jeté dans l'embarras tous les commentateurs, a été signalée par Giesebrecht (*Zeits. f. d. altt. Wissenschaft*, 1887, p. 290) : les mots énigmatiques ספון ויתא ראשי עם sont à lire ויתאספו ראשי עם, et sont répétés du v. 5 ; il n'y a qu'à en débarrasser la bénédiction de Gad pour obtenir une suite d'idées intelligible et un parallélisme exact.

III. M. Moore analyse avec beaucoup de soin et de perspicacité le livre des Juges. Il adopte en général et perfectionne sur certains points les conclusions de Budde (*Richter und Samuel*, 1890). Le livre des Juges est composé de trois parties faciles à distinguer : c. I-II, 5, sorte de résumé historique touchant l'occupation de la Palestine par les tribus israélites ; II, 6-XVI, 31, histoire des Juges, partie principale du livre et qui lui a valu son nom ; XVII-XXI, sorte de supplément relatif à l'histoire particulière de deux tribus, Dan et Benjamin. L'auteur principal, qui a encadré l'histoire des Juges dans le schéma régulièrement appliqué aux récits de la partie moyenne, est un écrivain deutéronomiste qui vivait dans la première moitié du VIe siècle avant notre ère. Il a travaillé sur une compilation plus étendue dont la rédaction se place au commencement du VIIe siècle, avant la découverte du Deutéronome. C'est de là que viennent les parties secondaires, I-II, 5, et XVII-XXI, que l'auteur deutéronomiste paraît avoir exclues de son recueil et que le rédacteur définitif, au Ve ou au IVe siècle, a rétablies par manière d'introduction et d'appendice. Le livre prédeutéronomique avait été formé, tout comme les parties historiques de l'Hexateuque, par la combinaison de sources antérieures. Ces sources ne seraient pas autres que les documents J et E de l'Hexateuque.

Peut-être aurait-on pu discuter plus rigoureusement la question de chronologie. Le commentaire de M. Moore a les mêmes qualités de fond et de forme et présente la même disposition que celui de M. Driver. Les renseignements géographiques sont donnés avec une particu-

lière précision. La discussion des sources est conduite avec autant de lucidité que de prudence. A propos de certains problèmes historiques soulevés par de récentes découvertes, notamment les documents assyriologiques d'El-Amarna, M. Moore laisse entendre que l'on pourra être amené un jour à concevoir l'histoire primitive d'Israël tout autrement qu'on ne fait aujourd'hui. Une telle déclaration vaut mieux que des hypothèses prématurées.

IV. Il convient de mentionner ici le « livre de Job » du docteur Bickell (*Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta*, Vienne, 1894; in-8, 68 pages). Après une introduction courte mais magistrale, où le poème de Job est analysé avec beaucoup de profondeur, d'exactitude et de charme, on lit la traduction du « livre primitif de Job », c'est-à-dire de Job sans les passages qui manquaient dans les Septante avant Origène, et tel que le Dr Bickell l'a reconstitué dans sa « Révision critique du dialogue de Job » (*Wiener Zeits. f. Kunde d. Morgenl.*, 1892, II; 1893, II; voir *Enseignement biblique*, 1893, chron. p. 103). Les discours d'Élihu, la description de l'hippopotame et du crocodile, un fragment étranger inséré dans le ch. XXIV, sont relégués dans un appendice. La traduction est faite en lignes parallèles de sept syllabes chacune, comme les vers du poème hébreu. La physionomie de l'original se trouve ainsi conservée sans que la clarté en souffre. Ce livre primitif de Job est rapporté aux premiers temps de la captivité ou aux années qui ont précédé la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. On ne peut le faire descendre plus bas puisque l'auteur des Lamentations et « le second Isaïe » l'ont connu. Le Dr Bickell estime qu'on ne peut le faire remonter plus haut, parce que *Job* XV, 7, se réfère à *Prov.* VIII, 27, et que les neuf premiers chapitres des Proverbes sont postérieurs à la découverte du Deutéronome sous Josias en 621; de plus on trouve dans *Job* XII, 17, XV, 19, des allusions à l'invasion assyrienne, sinon à l'invasion chaldéenne. Les allusions sont-elles si précises? Elles peuvent convenir à la période assyrienne; mais cette période commence vers 740 avant Jésus-Christ. Quand Éliphaz dit à Job : « Es-tu né avant les collines? » il peut sans doute penser à ce que la Sagesse dit dans les Proverbes (VIII, 25). Pourtant ne serait-il pas possible aussi que ce dicton sur la Sagesse de Dieu ait eu cours avant qu'on rédigeât les neuf premiers chapitres des Proverbes? La bénédiction de Jacob parle des « montagnes éternelles ». Dire à quelqu'un : « Es-tu né avant les collines? » ne signifierait-il pas : « Es-tu plus vieux que le monde? » Et n'a-t-on pu dire cela quand l'introduction aux Proverbes n'était pas encore écrite? Cette question de date paraît fort obscure, mais elle n'a pas grande importance, et le Dr Bickell ne lui en attribue pas plus qu'elle n'en a.

V. Les *Biblische Studien*, édités sous la direction du Prof. Bardenhewer, de Munich, sont un recueil de travaux qui paraissent en fascicules séparés, mais non périodiques (Fribourg en B., Herder). Deux dissertations ont vu le jour : l'une sur le sens du nom de Marie (*Der*

Name Maria; 1895; in-8, x-160 pages), par M. Bardenhewer; l'autre sur la chronologie biblique de l'Ancien Testament (*Das Alter des Menschengeschlechts*; 1896; in-8, VII-100 pages), par le Prof. SCHANZ, de Tubingue. La première dissertation, très érudite, n'aboutit pas à une conclusion certaine, mais ce n'est point la faute de l'auteur. M. Bardenhewer démontre en passant que l'étymologie si connue : *Stella maris*, n'est même pas à discuter; c'est une fausse lecture de *Stilla maris*, étymologie proposée par saint Jérôme. Le sujet de la seconde dissertation est plus important. Après avoir interrogé la Bible, l'histoire profane, l'anthropologie, la géologie, M. Schanz est disposé à croire que la chronologie des Septante, bien que plus large que celle de l'hébreu, est encore insuffisante. Il dit même que la chronologie biblique n'existe pas, mais il entend par là qu'elle est incertaine et incomplète. Un examen attentif des premiers chapitres de la Genèse ne démontrerait-il pas que la chronologie patriarcale n'est pas une chronologie réelle, mais un cadre que les hagiographes anciens et les interprètes croyaient pouvoir allonger ou raccourcir à volonté? Comme c'est dans la chronologie patriarcale que se rencontrent les principales difficultés, l'exégèse pourrait les résoudre par elle-même sans appeler toutes les sciences à son secours. M. Schanz n'aura sans doute pas voulu s'écarter de la méthode communément suivie par les apologistes catholiques.

VI. Parmi les publications récentes qui ont rapport à l'exégèse du Nouveau Testament, il faut signaler comme une des plus importantes, sinon comme la plus remarquable par ses résultats, le travail de comparaison auquel M. A. RESCH a soumis les diverses formes du texte et des citations anciennes des Évangiles synoptiques (*Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Heft 2, Paralleltexte zu Matthæus und Marcus*, 1895; in-8, VII-456 pages. *Heft 3, Paralleltexte zu Lucas*, 1895; in-8, XII-847 pages. *Texte und Untersuchungen* X, 2, 3; Leipzig, Hinrichs). On connaît la thèse de l'auteur, exposée par lui dans ses *Agrapha* (Leipzig, 1879) et dans le premier volume de recherches sur les textes évangéliques (*Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Heft* 1, 1893. Voir l'*Enseignement biblique*, n° 8, chron., p. 33-38). Les rapprochements de textes faits par M. Resch sont très instructifs, au moins pour la plupart, et certaines de ses conclusions paraissent vraisemblables, pour ne pas dire certaines : ainsi la dépendance du second Évangile à l'égard d'une source antérieure, qui doit être l'Évangile hébreu. D'autres conclusions méritent d'être discutées, lors même qu'on ne croirait pas devoir les accepter : ainsi l'idée, autorisée par le témoignage exprès d'Origène, que le disciple anonyme, compagnon de Cléophas, qui vit à Emmaüs le Christ ressuscité, s'appelait Simon et n'était pas autre que Simon-Pierre, en sorte que ce serait Cléophas qui dirait aux disciples de Jérusalem : « Le Christ est vraiment ressuscité, il est apparu à Simon », et qu'il n'y aurait plus de contradiction avec les versets suivants de saint Luc (XXIV, 36-43), où les disciples ne croient pas encore à la résurrection, même quand Jésus est devant

eux. D'autres hypothèses auraient gagné sans doute à ne pas voir le jour : par exemple, celle qui identifie la Galilée, où Jésus doit apparaître à ses disciples, avec la banlieue de Jérusalem ; et la correspondance rigoureuse des apparitions énumérées par saint Paul (I *Cor.*, xv, 5, 7) avec celles qui sont racontées par saint Luc dans l'Évangile et les Actes. Il faut aussi une certaine audace critique pour insérer au beau milieu du discours sur la fin du monde (après *Luc* XXI, 24, complété par *Matth.* XXIV, 11) la petite phrase : « Et il y aura des schismes et des hérésies », considérée comme parole du Seigneur, sur la foi de saint Justin. Mais quantité de matériaux précieux pour la critique des Évangiles se trouvent groupés dans les volumes de M. Resch ; quoique beaucoup de ses opinions semblent fort contestables, il aura plus fait peut-être qu'aucun autre exégète contemporain pour expliquer l'origine des Évangiles synoptiques.

VII. Le commentaire de saint Marc publié par M. Gould dans l'*International critical Commentary* (*A critical and exeg. commentary on the Gospel according to S. Marc.* Édimbourg, Clark, 1896 ; in-8, lv-317 pages) est une œuvre peut-être un peu aride et qui manque d'ampleur, mais qui est conçue dans un bon esprit religieux et scientifique. L'introduction contient un exposé correct du problème synoptique ; toutefois on ne voit pas que l'auteur ait essayé, dans le commentaire, d'analyser la composition du second Évangile en beaucoup d'endroits où l'on peut au moins soupçonner une combinaison de sources ou bien une superposition de données traditionnelles. La critique du texte a été particulièrement soignée ; le commentaire, très sobre, très exact en ce qui regarde l'interprétation littérale, laisse quelque peu à désirer en ce qui regarde l'interprétation historique des faits. On voudrait dans l'analyse un peu plus de souplesse et de pénétration. Les autres volumes de la même collection nous ont appris à être exigeants.

VIII. Le commentaire de l'Épître aux Romains par MM. Sanday et Headlam est une œuvre magistrale, le vrai type du commentaire savant, documenté, bien ordonné, intelligible (*A crit. and exeg. commentary on the Epistle to the Romans* ; même collection ; Édimbourg, 1895 ; in-8, cxii-450 pages). L'introduction est aussi complète que possible. Il suffit de citer les titres de paragraphes pour en donner une idée : Rome en l'an 58 ; les Juifs à Rome ; l'Église romaine (avec discussion concluant à la venue et à la mort de saint Pierre à Rome) ; temps, lieu, occasion, but de l'Épître ; sujet ; style ; texte ; histoire littéraire ; intégrité ; commentaires. L'hypothèse d'après laquelle l'Épître aux Romains serait une œuvre composite où l'on aurait recueilli les diverses formes d'une même lettre encyclique adressée à plusieurs églises est combattue par de bons arguments. Le commentaire est critique et historique, non dogmatique. Il s'adapte aux divisions naturelles du texte. Chaque paragraphe est pourvu d'un titre que suivent une analyse sommaire et une paraphrase où la pensée de saint Paul est clairement et succinctement interprétée. Puis viennent les notes exégétiques, rattachées à tous les

mots importants du texte. Les notes d'un caractère plus général sont renvoyées après ces explications particulières et forment de petites dissertations. Il y a telles de ces dissertations qui présentent un intérêt capital et qui pourraient donner lieu à de longues discussions : ainsi « l'histoire de l'interprétation de la doctrine paulinienne sur la justification », et surtout « la conception du péché et de la chute dans saint Paul ». A la fin de cette dernière note, on explique, au point de vue de la philosophie du dogme, comment la doctrine de saint Paul sur le péché originel et la rédemption n'est pas atteinte en ce qu'elle a d'essentiel si l'on considère comme non historique le récit contenu dans le troisième chapitre de la Genèse. Le récit de la chute résume symboliquement toute une série d'expériences morales qui ne peuvent être historiquement vérifiées. « Il serait absurde de vouloir trouver le langage de la science moderne chez le prophète qui a le premier incorporé les traditions de sa race dans les livres sacrés des Hébreux. Il a employé la seule forme de langage qui fût proportionnée à son intelligence et à celle de ses contemporains. Mais si le langage qu'il emploie se trouve ainsi parfaitement justifié, l'application qu'en fait saint Paul est justifiée pareillement. Lui aussi exprime la vérité au moyen de symboles, et le jour où les hommes pourront se passer de symboles, son enseignement aura vieilli, mais pas avant » (p. 147).

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES
PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL

III

L'EMPIRE ITALIEN

Le rétablissement de l'empire ne semble pas avoir modifié beaucoup la situation du pape à l'égard du prince franc et de ses propres sujets. A ceux-ci la personne imposante de Charlemagne inspirait une terreur salutaire. Le pape en profita, non cependant jusqu'à se concilier l'opinion, car, peu après la mort de Charles († 28 janvier 814), l'opposition des nobles commença de se reformer. Cette fois encore on procéda par voie de complot; on voulut se débarrasser du pape en l'assassinant. Nul ne pensait évidemment à changer une institution aussi solide que l'était alors le pontificat temporel; c'est la personne de Léon qui déplaisait; c'est à son administration que l'on en voulait.

La conspiration échoua; la police du pape réussit à l'éventer; les conjurés furent arrêtés, jugés, condamnés à mort et exécutés. Ils étaient nombreux. On leur avait appliqué la loi romaine sur le crime de lèse-majesté. L'évènement, bientôt connu à la cour de Louis le Pieux, causa une émotion extraordinaire. La loi franque, disait-on, n'était pas si rigoureuse; en faisant une application si étendue de la peine de mort et cela contre des nobles, le pape n'avait-il pas excédé son pouvoir? Il aurait bien pu, à tout le moins, prendre d'abord l'avis de l'empereur. Quel pouvoir un empereur avait-il à Rome, si de pareilles

choses pouvaient s'y passer sans qu'il fût seulement consulté?

Louis vit peut-être dans l'attitude du pape une sorte de protestation contre la manière dont s'était opéré son avènement à l'empire. On n'avait pas demandé l'intervention du pape; le pape négligeait un empereur qu'il n'avait pas consacré.

Quoi qu'il en soit, le jeune roi d'Italie, Bernard, et Gérold, comte de la Marche orientale (Autriche), furent envoyés à Rome pour faire une enquête. Gérold se rendit ensuite à la cour impériale et fit son rapport. Le pape, pour se justifier, députa en France trois ambassadeurs, dont les explications ou les excuses donnèrent satisfaction à Louis. L'agitation, toutefois, continuait à Rome. Une insurrection éclata dans la campagne; les *domus cultae* furent attaquées et pillées[1]. Il est à croire que leurs milices avaient coopéré à la répression des conjurés et que maintenant elles étaient l'objet de représailles. D'autre part le développement incessant de ces *latifundia* entraînait une quantité d'expropriations dont beaucoup prenaient, aux yeux de ceux qui les subissaient, l'aspect d'usurpations iniques. Quand les colonies agricoles eurent été brûlées, les insurgés marchèrent sur Rome, déclarant qu'ils voulaient rentrer dans leurs biens. Le pape était gravement menacé; mais le roi Bernard envoya à son secours le duc de Spolète Winigis, qui fit rentrer les rebelles dans le devoir. Les plus compromis furent expédiés en France.

Tel était l'état des choses quand Léon III mourut, le 12 juin 816. Le clergé, toujours maître de l'élection, comprit qu'il fallait choisir un homme plus populaire et plus accommodant que le pape défunt. Il porta ses suffrages sur

1. *Ann. Einh.* 815 : praedia quae idem pontifex in singularum civitatum territoriis noviter exstruxit; — *Vita Lud.*, c. 25 : praedia omnia quae illi domocultas appellant et noviter ab eodem apostolico instituta erant.

le diacre Étienne, homme de noble famille, dont le pape Hadrien avait patronné les débuts, et qui, nous dit son biographe, était fort aimé des Romains. Étienne IV fut consacré, suivant l'usage, le dimanche après son élection (22 juin). Son attitude fut aussitôt celle d'un prince ami de la paix, désireux d'effacer la trace des querelles passées et d'accepter franchement le protectorat impérial. Il commença par faire prêter aux Romains un serment de fidélité à l'empereur; puis il notifia son avènement à la cour franque et annonça en même temps l'intention de se rencontrer avec Louis. L'entrevue eut lieu en effet, à Reims, au mois d'octobre. Bien des choses y furent réglées ; mais nous n'en connaissons que deux de quelque importance. Louis et sa femme Ermengarde furent couronnés par le pape ; celui-ci avait apporté lui-même une couronne d'or. De cette façon, ce qui avait pu manquer au nouvel empereur au point de vue des idées romaines, se trouva suppléé. Je ne sais si les contemporains attribuèrent beaucoup d'importance à cette cérémonie; elle n'en constitua pas moins un second précédent, une seconde main mise de la papauté sur l'institution impériale. D'autre part, le pape Étienne ramena avec lui les exilés qui se trouvaient en France, peut-être ceux de l'insurrection de 799, peut-être seulement ceux de la dernière révolte.

Le pontificat d'Étienne s'annonçait donc comme devant être pacifique. Malheureusement il ne dura pas. Le mois de janvier 817 n'était pas achevé que le nouveau pape allait rejoindre son prédécesseur.

Le jour même (25 janvier) de sa mort, on lui donna pour successeur le prêtre Pascal, qui était en même temps abbé de l'un des monastères du Vatican. Il n'appartenait pas à la noblesse : l'esprit qui l'anima semble avoir été plutôt celui de Léon III que celui d'Hadrien. Aussitôt ordonné il notifia son avènement à l'empereur, protestant qu'il avait été élu contre son gré.

Peu après un autre envoyé du pape, le nomenclateur Théodore, vint demander à Louis le Pieux le renouvellement officiel du pacte entre la papauté et la maison carolingienne. Ce pacte avait été déjà consigné dans plusieurs documents sous les précédents règnes et pontificats. Mais aucune de ces pièces si importantes ne nous est parvenue. Le privilège délivré par Louis le Pieux au pape Pascal est le plus ancien dont nous ayons la teneur. Il contient d'abord une confirmation des droits de l'église romaine sur les territoires italiens qui, d'une façon ou de l'autre, rentrent dans son domaine, la ville de Rome, la Tuscie dans ses limites d'avant 787, la région de Pérouse, l'ancienne Campanie, Tibur; l'Exarchat tout entier, la Pentapole, y compris Ancône, Umana et Osimo, le territoire de Sabine, la Tuscie lombarde dans les limites où elle avait été cédée par Charlemagne, la rente payée jadis au palais de Pavie par le reste de la Toscane lombarde et le duché de Spolète; enfin les territoires d'outre Liris et les patrimoines de l'Italie du sud, c'est-à-dire des domaines sur lesquels le pape avait des titres, mais des titres seulement. Pour toutes ces possessions ou revendications, l'empereur accorde sa garantie. Il promet en outre de laisser au pape le libre exercice de sa souveraineté, sauf le cas de violence et d'injuste oppression de la part des *potentiores*, c'est-à-dire, évidemment, du gouvernement pontifical lui-même. Enfin il s'interdit toute intervention dans le choix du pape, lequel doit avoir lieu conformément aux canons et d'un consentement unanime. Toutefois le pape devra, après sa consécration, envoyer au roi des Francs des représentants chargés de renouveler le pacte d'amitié.

Ce document correspond en somme à la situation de fait au moment où il fut rédigé : protectorat du souverain franc, liberté des Romains dans le choix du pape, de celui-ci dans l'exercice de sa souveraineté, sauf le cas d'abus de pouvoir.

Louis s'était laissé couronner à Reims par Étienne IV; mais, pas plus que son père, il n'admettait qu'il y eût dans cette intervention pontificale autre chose qu'une consécration religieuse de droits venus d'ailleurs. En 817 il couronna lui-même l'aîné de ses fils, Lothaire, dans une grande assemblée tenue à Aix-la-Chapelle; il le couronna comme empereur; en même temps ses deux autres fils, Pépin et Louis, furent créés par lui rois d'Aquitaine et de Bavière. Le roi d'Italie, Bernard, petit-fils de Charlemagne par son défunt père, Pépin, refusa d'accepter cette organisation nouvelle; il se révolta, mais on eut raison de lui; il eut les yeux crevés et mourut aussitôt (avril 818). En 822 son royaume fut confié à Lothaire, qui partit pour en prendre possession. Le voyant en Italie, le pape Pascal profita de l'occasion, invita le jeune prince à venir à Rome, et, sans doute en vertu d'une entente avec son père, il le sacra empereur le jour de Pâques (5 avril) 823. Déjà, en 821, des légats romains étaient allés à Thionville assister à son mariage. En somme, malgré la courtoisie des formes, le conflit persistait. Les princes francs ne voulaient point être empereurs par la grâce du pape; le pape, au contraire, tenait énormément à les consacrer. Il savait ce qu'il faisait et sa persévérance finit par fixer la tradition.

Depuis l'année 800, c'est-à-dire depuis l'origine de l'institution, on n'avait point vu l'empereur à Rome. Lothaire y tint un plaid de justice; l'abbé de Farfa Ingoald [1] porta devant lui un procès qu'il soutenait depuis longtemps contre l'administration pontificale. Il eut gain de cause : Pascal renonça à ses revendications sur le temporel de l'abbaye et sur le choix de l'abbé. Celui-ci était un des plus grands seigneurs de l'état romain. La présence

1. Voy. le diplôme de Lothaire de l'année 840 (Böhmer-Mühlb. n° 1043; *Registr. Farf.* n° 298.

momentanée de l'empereur, et d'un empereur jeune, peu disposé à subir l'influence cléricale, le fait que ce prince devait résider désormais en Italie, à proximité de Rome, tout cela encouragea l'opposition. Le pape Pascal, dont le gouvernement n'était guère aimé, vit croître ses embarras. Les personnes qui avaient à se plaindre de lui se posèrent en champions des droits impériaux de Lothaire. Peu après le départ de celui-ci, deux dignitaires de premier ordre, le primicier Théodore et le nomenclateur Léon, furent désignés à la *familia s. Petri*, c'est-à-dire à la milice des colonies agricoles, comme des ennemis du pape. Ils eurent d'abord les yeux crevés, puis on les massacra tout à fait.

A cette nouvelle, l'empereur Louis désigna des commissaires chargés d'aller à Rome informer sur cette affaire ; ils n'étaient pas encore partis quand on vit arriver trois légats pontificaux, qui protestèrent que leur maître n'avait été pour rien dans cette tragédie. Louis les écouta, mais n'en envoya pas moins ses commissaires, l'abbé de Saint-Waast et le comte de Coire. L'enquête fut en effet commencée, mais elle n'aboutit pas à grand chose. Le pape se soumit à la formalité de la *purgatio per sacramentum*. Il jura, devant une assemblée solennelle où figuraient vingt-quatre évêques, qu'il n'avait eu aucune part au meurtre des deux victimes. Il ajouta que celles-ci n'étaient pas innocentes, et que, coupables de lèse-majesté, elles avaient mérité la mort.

Cela pouvait être vrai ; mais il n'en était pas moins clair que Théodore et Léon avaient péri victimes d'un coup de force, que nulle forme judiciaire n'avait été employée à leur égard ; que le pape n'était pas le maître de ses partisans, sans parler de ses adversaires.

Pascal envoya une seconde ambassade à l'empereur Louis, lequel, faute de voir comment sortir de là, se contenta des explications qu'on lui offrit. Les légats revinrent

à Rome; ils y trouvèrent le pape gravement malade. Pascal mourut le 11 février 824. Il était tellement détesté qu'on ne put l'enterrer à Saint-Pierre, la population faisant résistance.

L'élection qui suivit fut très agitée; le parti des nobles et celui du clergé se dessinèrent nettement : l'*exercitus Romanus* et la *familia s. Petri*, depuis longtemps hostiles, mesurèrent leurs forces respectives. Ni l'un ni l'autre n'avait voix au chapitre. Le choix du pape était, depuis 769, aux mains du clergé, et du clergé seul. Mais le clergé lui-même était divisé, sinon sur l'idéal du régime, au moins sur la conduite à tenir en face des nécessités présentes. La division fut même si vive que deux candidats furent proclamés. Le schisme, heureusement, ne dura pas longtemps. Le célèbre moine Wala, conseiller du jeune empereur Lothaire, se trouvait à Rome; il parvint à incliner les volontés vers l'acceptation du candidat préféré par les nobles, l'archiprêtre Eugène, du titre de Sainte-Sabine.

Son premier acte fut l'envoi d'une députation à l'empereur Louis; il s'occupa aussi des funérailles de son prédécesseur, qui purent enfin avoir lieu.

La cour franque était très préoccupée des affaires de Rome, qui, depuis la mort de Charlemagne, c'est-à-dire depuis dix ans, avaient été en s'embrouillant de plus en plus. On n'entendait parler que de conjurations, d'insurrections, d'émeutes, d'exécutions sommaires. Rien n'était lamentable comme le spectacle d'un pape accusé par l'opinion et réduit à se disculper par serment. Ce spectacle, les hommes de la présente génération l'avaient eu deux fois. Pour comble d'infortune, le schisme reparaissait, un fléau dont on n'avait eu que rarement à souffrir depuis près de trois siècles. Il était trop clair que l'origine du mal gisait dans l'opposition du clergé et de la noblesse, dans le conflit perpétuel de leurs intérêts et de

leurs ambitions. Ce conflit n'était pas particulier à Rome. Ailleurs, toutefois, le pouvoir souverain était encore assez fort pour imposer la paix. Il n'en était pas de même à Rome, où l'autorité se trouvait entre les mains de l'un des deux corps rivaux, et justement aux mains de celui qui disposait le moins facilement de la force matérielle. De là des recours aux bas moyens, des intrigues, des divisions, des complots, des violences, des abus de pouvoir. L'empereur Louis jugea que ce qu'il avait de mieux à faire c'était de rendre présente et agissante à Rome l'autorité du souverain protecteur, autorité jusque-là trop éloignée, mal renseignée, d'une application difficile et intermittente. Il ne pouvait venir à sa pensée d'en arriver là par des coups de force, par des attaques ouvertes contre la souveraineté du pape, une souveraineté qui, après tout, ne procédait pas complètement des concessions de ses prédécesseurs, qu'ils avaient plutôt reconnue et garantie que fondée, qui, si les princes francs l'avaient couverte de leur protection, se défendait aussi par sa tradition propre et par le caractère auguste de son dépositaire.

Lothaire fut envoyé à Rome, toujours escorté de Wala. Il fut reconnu que les désordres étaient imputables à la perversité ou à la faiblesse de certains pontifes [1] (Léon III et Pascal), ainsi qu'à l'avidité de leurs fonctionnaires. Un grand nombre de propriétés qui avaient été incorporées au domaine pontifical furent rendues à ceux qui les réclamaient. Réparation fut faite aux veuves des dignitaires massacrés, Théodore, Florus et Serge. Les exilés furent

1. Ces expressions ne se trouvent pas, il est vrai, dans les deux documents officiels de 824 qui sont venus jusqu'à nous, la *Constitutio* et le *Sacramentum*; elles ne se rencontrent alors que dans les annales franques; mais le diplôme d'Othon (962), reproduisant ici des actes officiels antérieurs, et précisément du temps où nous sommes, porte expressément : *propter diversas necessitates et pontificum erga populum sibi subiectum asperitates retundendas.*

rappelés [1]. Pour l'avenir, les droits de chacun furent réglés par une constitution dont nous avons encore le texte [2]. Les termes en sont toujours respectueux pour le pape; mais il est clair que, dans l'ensemble, c'est contre lui que la législation est dirigée. Elle peut se résumer en cinq points qui concernent : 1° la protection impériale; 2° le droit personnel; 3° le choix des fonctionnaires; 4° l'organisation du protectorat; 5° l'élection pontificale.

1° Sur le premier point il est déclaré que les personnes qui sont sous la protection spéciale du pape et de l'empereur sont inviolables [3]. — Ceci doit s'entendre en ce sens que les autorités pontificales n'ont pas le droit de faire exécuter un protégé de l'empereur. Cette protection ayant été assez largement accordée, les nobles romains et les dignitaires ecclésiastiques se trouvèrent dès lors à l'abri de ces exécutions pour crime de majesté, dont on avait beaucoup abusé par le passé.

2° Les Romains doivent être interrogés sur la loi qu'ils préfèrent et jugés d'après celle qu'ils auront choisie. — En fait le choix portait sur le droit romain, la loi salique et la loi lombarde. Ces deux dernières lois, moins prodigues de peines capitales, pouvaient sembler à quelques-uns préférables au droit romain.

3° Les magistrats de Rome doivent se présenter devant l'empereur, non pour être investis par lui, mais pour qu'il connaisse leurs noms et leur nombre et aussi pour qu'il puisse les admonester sur l'exercice de leurs fonctions.

1. Ce détail nous vient du *L. P.* C'est le seul trait par lequel la notice d'Eugène II, très courte et très mal rédigée, trahit la connaissance des graves évènements de 824.

2. Il se trouvera dans Migne, t. XCVII, p. 459; Hardouin, *Conc.* t. IV, p. 1261, M. G. *Leges*, t. IV, p. 545, etc.

3. *Ut omnes qui sub speciali defensione domni apostolici et nostra fuerint suscepti impetrata inviolabiliter iusta utantur defensione.*

4° Deux *missi* doivent être constitués, l'un par le pape, l'autre par l'empereur. Ils seront en permanence à Rome; chaque année ils feront à l'empereur un rapport sur le fonctionnement de l'administration; ils écouteront les plaintes qui seraient soulevées contre elle et les feront connaître au pape; au cas où celui-ci ne ferait pas justice, l'empereur sera averti et pourvoira.

5° L'élection du pape se fera par les Romains seuls; les laïques y participeront comme le clergé, nonobstant la décision du concile de 769; enfin, avant sa consécration, l'élu prêtera serment devant le *missus* impérial et devant le peuple, suivant une formule déterminée [1].

Des dispositions secondaires prohibent les déprédations et recommandent à tous les Romains l'obéissance envers le pape, qu'ils soient ou non protégés spéciaux de l'empereur.

Entre cette législation et l'état de choses que nous avons observé jusqu'à présent, la différence, pour ne pas dire le contraste, est manifeste. Désormais l'élection du pape est soumise à la ratification de l'empereur; on n'a pas osé le dire ouvertement, mais l'histoire supplée ici aux lacunes de la législation écrite. Le pape reste maître du choix des fonctionnaires; mais l'empereur se reconnaît le droit de les appeler, de les admonester, surtout de les inspecter, et, au besoin, de réformer leurs jugements. Certaines personnes privilégiées sont soustraites à la haute

1. Le serment n'est pas mentionné dans la Constitution elle-même, mais dans une formule de serment qui fut imposée alors à tous les Romains et qui fait suite au texte de la Constitution. Quant à la réforme du système électoral de 769, elle est indiquée en termes voilés : « Volumus ut in electione pontificis nullus præsumat venire, neque liber neque servus, qui aliquod impedimentum faciat illis solummodo Romanis quibus *antiquitus* fuit consuetudo concessa per constitutionem ss. Patrum eligendi pontificem. » Ce qu'il y a d'ambigu dans ces termes est clairement expliqué par les récits d'élection, dans le L. P. et ailleurs.

justice du pape et ne relèvent en cela que de l'empereur. Enfin celui-ci est sans cesse présent par son *missus*, dont l'œil demeure ouvert sur l'ensemble des affaires romaines.

Le pape Eugène II accepta cette réforme imposée. Lui-même en provoqua une autre, dans l'ordre ecclésiastique. Il réunit, au mois de novembre 826, un concile de ses suffragants directs, 62 évêques en tout, et décréta avec cette assemblée une quarantaine de règles disciplinaires en rapport avec les nécessités présentes [1].

Ce pontife excellent et soucieux de ses devoirs mourut trop tôt, au mois d'août 827. Un diacre Valentin fut élu et consacré, mais il ne survécut que peu de semaines à son installation. A sa place les Romains choisirent le prêtre Grégoire, du titre de Saint-Marc; toutefois il ne fut ordonné qu'après vérification de l'élection par un légat impérial [2]. Le *Liber pontificalis* a passé ce détail sous silence. En revanche il décrit complètement les deux élections de 827, et de façon à montrer que dans l'une et l'autre la noblesse laïque intervint dès le premier moment, qu'elle eut part aux délibérations sur le choix de la personne et à l'intronisation de l'élu dans le palais de Latran. D'après le droit créé par le concile de 769, elle ne devait entrer en scène qu'une fois ces deux actes accomplis [3].

1. D'après Deusdedit (I, 123) ce concile se serait aussi occupé de l'élection pontificale *a sacerdotibus seu primatibus, nobilibus seu cuncto concilio Romanae ecclesiae.*

2. *Ann. Einhardi* : « Sed non prius ordinatus est quam legatus imperatoris Romam venit et electionem populi qualis esset examinavit. » L'ordination eut lieu le 29 mars 828; elle est marquée à ce jour dans certains mss. du martyrologe hiéronymien (*Acta SS. nov.* t. II, p. XXXII).

3. Et *postquam* pontifex electus fuerit et in patriarchium deductus, omnes optimates militiae vel cunctus exercitus et cives honesti atque universa generalitas huius Romanae urbis ad salutandum eum sicut omnium dominum properare debeat. Et more solito decretum facientes et in eo cuncti pariter concordantes subscribere debent. » — La variante *priusquam*, dépourvue de sens, est écartée par le texte de ce décret dans Deusdedit.

Comme elle était alors admise à signer le décret d'élection, le principe de la participation des laïques était sauvé en théorie, et l'on pouvait encore dire que le pape avait été élu *a sacerdotibus seu proceribus et omni clero necnon et optimatibus vel cuncto populo Romano.* Cette formule est employée par le *Liber pontificalis* pour les papes Léon III et Pascal; pour Hadrien et Étienne IV il ne spécifie pas; pour Eugène II il emploie l'expression vague *a Romanis cunctis electus.* Au contraire, depuis Valentin, cette partie de la notice pontificale est toujours traitée avec détail et de façon à mettre en relief le rôle de l'aristocratie laïque; ce rôle est même si accentué que celui du clergé se trouve souvent négligé.

Ainsi, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la situation de la noblesse s'est considérablement renforcée.

Grégoire IV siégea quatorze ans. Sous ce pontificat éclatèrent les lamentables discordes entre Louis le Pieux et les fils de sa première femme, Lothaire, Pépin et Louis le Germanique. Le pape eut le tort de s'y laisser mêler, d'y prendre parti, et cela pour les fils rebelles. On sait qu'il se trouva au Champ du mensonge et qu'il en revint humilié et triste.

Quelques années après, l'empereur Louis mourut (20 juin 840). On sait à quelles guerres donna lieu le règlement de sa succession. Le traité de Verdun consacra la dislocation de l'empire franc. Il y eut désormais un royaume de France occidentale, un royaume de Germanie, puis, entre les deux, le royaume de Lothaire, depuis les bouches de la Meuse et du Rhin jusqu'à celles du Rhône. A ce royaume dont le titulaire, Lothaire, conservait, avec le nom d'empereur, la ville sacrée de Charlemagne, Aix-la-Chapelle, fut adjoint le royaume d'Italie.

L'empereur Louis n'avait jamais[1] mis les pieds à Rome

1. En 837 il fut sur le point de faire le voyage *ad limina*; mais il en fut détourné par une invasion normande.

depuis sa tendre enfance (781); dès qu'il eut confié l'Italie à Lothaire il se déchargea sur lui des affaires romaines et en particulier de la protection du saint-siège. Les graves évènements de 840-843 n'apportaient donc pas un changement bien notable dans les relations du pape, ni, en général, dans la situation de l'Italie. Mais celle-ci était troublée alors par l'intervention de nouveau-venus, les Sarrasins.

Les Sarrasins d'Occident avaient cessé depuis longtemps d'obéir aux mêmes princes. On distinguait alors ceux d'Espagne, sujets du calife ommiade de Cordoue ; ceux de l'ancienne Mauritanie, gouvernés par la dynastie des Edrisites, dont la résidence royale était à Fez ou à Tlemcen ; enfin ceux de Numidie et des provinces orientales d'Afrique, y compris Tunis et Tripoli ; sur eux régnaient les Aglabites, dans leur capitale de Kairouan. C'est principalement à ceux-ci que les états italiens eurent affaire. Pendant longtemps ils se bornèrent à des entreprises de piraterie. Le patrice de Sicile, soutenu par les flottes de Naples, d'Amalfi et de Gaète, défendait comme il pouvait le littoral byzantin, y compris l'île de Sardaigne. La Corse[1], qui faisait partie de l'empire franc, était confiée à la tutelle (*tutela*) du marquis de Toscane; celui-ci et le pape se partageaient la surveillance et la protection des côtes entre Luni et Terracine. Ce n'était pas une petite affaire. Depuis 831 les musulmans étaient maîtres de Palerme et la Sicile tombait pièce à pièce entre leurs mains ; d'autre part, depuis 840 le duché de Bénévent était disputé par deux prétendants, Radelgise et Siconulfe, qui l'un et l'autre appelèrent à leur secours des bandes sarrasines et don-

1. Sur la situation des îles de Corse et de Sardaigne aux temps carolingiens, voir le mémoire de M. A. Dove dans les comptes rendus de l'Académie de Munich, 1894.

nèrent ainsi à l'Islam toute facilité pour prendre peid sur le sol italien.

Le pape Grégoire IV, dans ses dernières années, construisit à Ostie une forteresse appelée Gregoriopolis, qui subsiste encore. On vit bientôt que cette précaution, loin d'être inutile, était encore insuffisante.

Après la mort de Grégoire, au commencement de l'année 844, son remplacement causa quelques difficultés. Un parti, qui n'était pas celui des nobles, acclama le diacre Jean, et réussit même à l'introduire au Latran. Mais l'aristocratie laïque avait jeté ses vues sur un vieux prêtre goutteux, faible de caractère, emporté, mal embouché, qui gérait le titre de Saint-Martin sur l'Esquilin. Il était noble, lui aussi; c'est de sa famille qu'était déjà sorti le pape Étienne IV et que sortira plus tard Hadrien II. On alla le chercher dans son église et on le conduisit, en grande cavalcade, jusqu'au palais de Latran. Il tombait de la neige, ce qui, à Rome, est un signe de joie et un heureux présage. L'infortuné Jean fut bientôt débusqué de la demeure pontificale. Parmi ses vainqueurs, plus d'un réclamait qu'on le mît en morceaux. Serge se contenta de le destituer. Il fut lui-même installé et ordonné à Saint-Pierre, sans qu'on prît la peine de consulter l'empereur.

Lothaire jugea que les Romains se mettaient trop à l'aise avec lui ; il voulut voir clair dans cette élection contestée et surtout maintenir son droit de confirmation, dont on avait si prestement fait litière. Il envoya à Rome son fils Louis, le futur empereur Louis II, et son oncle Drogon, fils naturel de Charlemagne et évêque de Metz [1]. Les deux princes étaient accompagnés d'une armée assez nombreuse, qui, une fois sur le territoire romain, se conduisit comme en pays conquis, pillant et ravageant, apparem-

1... Acturos ne deinceps decedente apostolico quisquam illic praeter sui iussionem missorumque suorum praesentiam ordinetur antistes. — PRUDENCE, *Ann.* 844.

ment pour donner un témoignage de la colère impériale. Quand ils furent arrivés à Rome, le pape les reçut au Vatican, avec les honneurs d'usage. Mais après cette première cérémonie l'enquête commença. Outre Drogon, vingt-deux évêques italiens avaient suivi le roi Louis. Ces prélats appartenaient au royaume lombard ; l'archevêque de Ravenne, sujet du pape, mais toujours disposé à lui faire opposition, s'était joint à eux. Ils discutèrent longuement avec les évêques suburbicaires, les chefs du clergé romain et ceux de l'aristocratie laïque. Ces pourparlers aboutirent à la reconnaissance de Serge comme pape légitime ; il fut de nouveau stipulé que nul ne serait plus consacré pape si ce n'est avec l'approbation (*iussio*) de l'empereur et en présence de ses légats. Serge donna ensuite l'onction royale au jeune prince ; puis il prêta, et les Romains prêtèrent après lui, serment de fidélité à l'empereur. Pour bien marquer son désir de plaire à celui-ci, il conféra à l'évêque Drogon le vicariat apostolique et une sorte de suprématie sur tous les évêques des divers pays francs. Cependant il s'abstint de réhabiliter les archevêques de Reims et de Narbonne, Ebbon et Barthélemy, déposés dans leur pays et connus comme partisans de Lothaire. Reims et Narbonne faisaient partie du royaume de Charles le Chauve. Le pape fut assez avisé pour ne vouloir pas aider Lothaire à causer des désagréments à son frère et voisin.

Tout ceci se passait au mois de juin 844. Une fois Louis II parti avec son armée et son concile, le pape Serge respira plus librement. Son règne, hélas, fut celui de la simonie. La tradition d'Eugène II était bien effacée. On s'était émancipé de la constitution de Lothaire ; on prenait également ses aises avec le concile de 826. Tout fut bientôt à vendre. Le pape avait un frère, appelé Benoît, rustre et de mœurs corrompues ; il lui donna l'évêché d'Albano et se déchargea sur lui des soins du gouverne-

ment[1]. Pour assouvir leur rapacité et subvenir à leurs dépenses, ils dépouillèrent les couvents et les particuliers. Benoît, par un singulier revirement, était en grand crédit près de l'empereur; il en avait obtenu soit la qualité de *missus* impérial, soit la confirmation de celle de *missus* pontifical. Toujours est-il qu'on le représente comme exerçant à Rome une sorte d'autorité tyrannique, avec des formes légales.

Le clerc romain qui nous a dépeint cette situation ne peut assez gémir sur les maux causés à Rome par le pontificat de Serge II. Il ajoute que, comme personne n'avait le courage de faire résistance, Dieu se chargea de la répression et envoya le fléau des Sarrasins.

Quelles qu'aient été au juste les intentions de la Providence, il est sûr que les Sarrasins débarquèrent le 23 août 846 à l'embouchure du Tibre. Porto et Ostie, abandonnées de leurs habitants, n'offrirent aucune résistance. Le principal groupe des pirates suivit la rive droite du Tibre, s'empara de la basilique de Saint-Pierre et la pilla. Les Romains avaient expédié à Porto les *scholae* étrangères, une poignée d'hommes : elles furent mises en déroute. Ils firent eux-mêmes quelques démonstrations; mais ils furent battus dans les prés de Néron. Le roi Louis, dit-on, accourut avec une troupe insuffisante et subit à son tour un échec du même côté. Saint-Paul fut pillé aussi; cependant les milices de la Campanie romaine remportèrent un petit avantage sur la rive gauche du Tibre. Les Sarrasins, se voyant impuissants à forcer les remparts de la ville, s'en éloignèrent et se dirigèrent vers Fondi et Gaète. Une nouvelle armée royale, commandée, dit-on[2], par le duc de Spolète, les suivit et les attaqua dans une posi-

1. *L. P.* t. II, p. 97 et p. 103, note 30.

2. Les textes relatifs à ces évènements sont confus, pleins de lacunes, difficiles à concilier. Je donne ici ce qui me semble en résulter. Cf. *L. P.* t. II, p. 104, note 38.

tion forte où ils s'étaient retranchés. Encore une fois les mécréants eurent le dessus; toutefois l'intervention d'une flotte venue de Naples et d'Amalfi les empêcha de poursuivre leur succès. Ils se rembarquèrent avec le butin. Mais une tempête s'éleva avant qu'ils n'eussent atteint la côte d'Afrique; les flots de la mer sicilienne engloutirent les déprédateurs des sanctuaires apostoliques avec les trésors sacrés qu'ils avaient pillés.

Ceci ne fut qu'une maigre consolation. La chrétienté d'Occident avait tressailli tout entière à la lugubre nouvelle. A Rome, nombre de clercs et de moines s'inclinèrent devant les décrets de Dieu qui laissait éclater sa colère contre l'administration du pape Serge. Mais ailleurs, là où l'on n'avait pas connaissance du détail des choses romaines, on songea à la responsabilité de l'empereur. Le grand lieu saint de l'Occident, le tombeau du prince des apôtres, avait été violé par les ennemis du Christ. Mahomet avait triomphé de saint Pierre; il était venu l'insulter jusqu'en sa demeure, peut-être jusque dans son mystérieux sépulcre. A qui la faute? Qui était, en droit et en fait, le protecteur armé de l'apôtre? L'empereur évidemment, et comme tel, et comme roi effectif d'Italie.

Lothaire entendit ces plaintes. Son fils Louis était venu le rejoindre en France. Il fut décidé [1] dans une grande assemblée : 1° que les évêques, clercs, moines et fidèles travailleraient sérieusement à la réforme de leur conduite et des abus dont la correction serait en leur pouvoir; 2° que la basilique de Saint-Pierre serait entourée d'une fortification dont les frais seraient couverts par une contribution levée dans tous les états de l'empereur; 3° qu'une expédition sous les ordres du roi Louis serait entreprise contre les Sarrasins établis dans le duché de Bénévent; 4°

1. Voir ce capitulaire dans le *Neues Archiv*, t. XII, p. 535, éd. répétée *M. G. Legum Sectio II Capitularia*, t. II, p. 65.

que celui-ci serait partagé entre les deux prétendants, lesquels, une fois réconciliés, devraient unir leurs forces contre l'ennemi du nom chrétien.

Des envoyés furent expédiés en effet à Radelgise et à Siconulfe; d'autres allèrent à Rome, à Venise, à Naples, pour organiser un concert de tous les princes italiens en vue de la tâche entreprise. Enfin un jeûne de trois jours fut commandé pour le succès de l'expédition.

Celle-ci eut lieu en 847; elle réussit. Les Sarrasins furent chassés d'Italie, non pas définitivement, car ils devaient revenir, mais complètement. L'état bénéventain fut divisé en deux principautés, qui eurent leurs capitales à Bénévent et à Salerne [1].

Mais déjà le pape Serge était mort (27 janvier 847); sur son tombeau, dans la basilique profanée, une main complaisante fit graver une épitaphe dont la teneur est peu d'accord avec ce que nous savons de ce personnage. Les Romains élurent à sa place un prêtre, Léon, du titre des Quatre Couronnés, qui passait pour un homme probe et avisé. Cette fois, ils crurent devoir solliciter l'approbation de l'empereur; puis, pour une raison ou pour une autre, ils finirent par s'en passer. Deux mois et demi après l'élection, le jour de Pâques, 10 avril, Léon fut consacré. Cependant on eut soin de s'autoriser de la gravité des circonstances et de réserver formellement le droit de l'empereur.

Lothaire, apparemment, se contenta des explications que les Romains lui donnèrent. Sans se désintéresser tout à fait des affaires italiennes, il se confinait de plus en plus dans sa Lorraine, résidant le plus souvent à Aix-la-Chapelle. Son fils Louis gouvernait le royaume lombard; il se l'associa à l'empire et le fit consacrer en cette qualité

1. Acte de partage, *M. G. Leg.* t. IV, p. 221.

par le pape, au mois d'avril 850. Dès lors, et pendant les vingt-cinq années qui suivirent, les pontifes eurent affaire à un empereur italien, résidant à proximité, et, de ce fait, plus à portée de s'immiscer dans les questions intérieures de l'état romain.

La première de ces questions était celle des mesures à prendre pour se protéger contre les pirates sarrasins. Dès l'année 848, on commença les travaux de l'enceinte fortifiée autour de Saint-Pierre. Les nouveaux murs furent prolongés jusqu'au château Saint-Ange, de sorte que le faubourg fortifié rejoignait la ville elle-même, avec laquelle il communiquait par la *porta s. Petri*. La superficie ainsi enclose comprenait non seulement la basilique et ses dépendances, mais encore les quartiers ou *scholae* des étrangers, Saxons, Frisons, Francs et Lombards. On lui donna le nom du pape régnant ; elle s'appela la Cité Léonine. La subvention impériale dont il a été question, augmentée des offrandes venues de France et d'Allemagne, couvrit une partie des frais. De son côté le pape mit son monde à contribution ; les villes de l'état romain, les monastères, les *massae publicae* ou *domus cultae* fournirent des matériaux, de l'argent, du personnel. Encore maintenant on peut lire sur les restes de cette enceinte des inscriptions qui rappellent la part de travail exécutée par diverses *militiae* pontificales. La dédicace fut célébrée comme celle d'une église, le 27 juin 852.

Comme pour démontrer l'utilité de cette fortification, les Sarrasins reparaissaient de temps en temps à l'embouchure du Tibre. En 849, ils y furent suivis par les escadres de Naples, d'Amalfi et de Gaète, placées sous le commandement de Césaire, fils du duc de Naples Serge. Le pape, d'abord un peu inquiet de ces alliés, se rassura bientôt sur leurs intentions et vint les bénir sur le rivage. Une bataille navale eut lieu près d'Ostie ; les Napolitains avaient déjà pris l'avantage, quand une tempête s'éleva

et sépara les combattants. Beaucoup de navires sarrasins se brisèrent sur la côte romaine; leurs équipages furent faits prisonniers et employés aux travaux de la cité léonine [1].

Léon IV ne se borna pas à cette fondation. Par ses soins les murs de Rome furent restaurés; une colonie de Corses fut établie à Porto; *Centumcellae*, ruinée par les flottes sarrasines et abandonnée de ses habitants, fut rebâtie à quelque distance, sous le nom de *Leopolis*. Il semble que cette activité ait donné à réfléchir aux pirates, car pendant quelques années on n'entendit plus parler d'eux.

Les relations de Léon IV avec les empereurs semblent avoir été plutôt correctes qu'amicales. Sa correspondance [2] porte la trace de plaintes soulevées par lui contre certains *missi* de Louis II, Pierre et Hadrien; quand ils venaient à Rome, le pape ne se sentait pas en sûreté. Ces personnages, assistés d'un certain Georges, duc d'Émilie, frère de l'archevêque de Ravenne, assassinèrent un légat du pape envoyé près de Lothaire. Les pèlerins qui se rendaient à Rome n'étaient pas plus en sûreté sur les routes italiennes [3] que les légats eux-mêmes. Un certain Gratien [4] se signalait par ses violences et cherchait même à jouer un rôle politique en se faisant prêter serment de fidélité. Tous ces personnages semblent avoir été des fonctionnaires pontificaux, plus ou moins soutenus contre leur souverain par le gouvernement de Louis II.

Après s'être plaint, Léon prit le parti d'agir. Il se ren-

1. Il est encore question des Sarrasins dans une lettre de Léon IV (J. 2620), qui paraît être de 852; mais cette fois on ne parle que de rumeurs, de mesures préventives.

2. J. 2602, 2610.

3. Cf. Le capitulaire de Louis II, *M. G. Leg.* I, p. 405; *Capit.* t. II, p. 84, 86. Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII, p. 572.

4. J. 2620.

dit de sa personne à Ravenne[1] se portant au secours de ses sujets opprimés. Georges, Pierre et Hadrien furent arrêtés, conduits à Rome, jugés, suivant la loi romaine, en présence des *missi* impériaux, et condamnés à mort. Ils auraient été exécutés si, la fête de Pâques (853) n'étant venue différer le supplice, Lothaire n'eût eu ainsi le temps d'intervenir. L'empereur se plaignit que le pape méprisât la constitution de 824, laquelle lui interdisait d'aller aussi loin. Outre cette affaire, il y avait encore celle d'un certain Christophe, sur laquelle tout détail manque. Le pape protesta en faveur de son droit et de la loi romaine; en même temps il réclamait une enquête sur sa conduite, mais une enquête confiée à d'honnêtes envoyés[2].

Sur tout ceci nous ne sommes renseignés que par des fragments de lettres, échappés au désastre des registres pontificaux. Le *Liber pontificalis* raconte avec plus de détail l'histoire suivante.

Un *magister militum* appelé Gratien, peut-être le même que celui dont il a été déjà question, maintenant (855) supériste ou gouverneur du palais pontifical, fut accusé d'avoir tenu en secret des propos favorables à une restauration byzantine : « Les Francs, disait-il, ne nous sont « bons à rien; loin de nous prêter secours, ils font main « basse sur notre avoir. Pourquoi ne pas appeler les « Grecs, et, avec leur appui, chasser de chez nous les « Francs et leur roi. » Celui qui l'accusait était un autre *magister militum*, appelé Daniel, qui porta sa dénonciation jusqu'à l'empereur Louis II. L'accusation était d'autant plus dangereuse qu'alors Louis II se trouvait en mauvais rapports avec la cour d'Orient[3]. Après avoir sollicité la main de la fille de l'empereur Michel III, il s'était décidé à épouser la célèbre Engelberge. Louis, saisi de colère,

1. J. 2627, 2628.
2. J. 2638, 2639, 2643, 2646.
3. *Prud. Ann.* 853.

arriva tout à coup à Rome, sans prévenir personne. Le pape, néanmoins, le reçut à Saint-Pierre et s'entendit avec lui pour soumettre la dénonciation à une enquête régulière. L'affaire fut jugée « suivant la loi romaine »; Daniel, reconnu coupable de faux témoignage, fut condamné et livré à son adversaire. Mais l'empereur intercéda pour lui avec succès; il lui rendit même ses bonnes grâces.

Quelle qu'ait été la réalité du propos, l'éclat fait autour de cette affaire donne lieu de croire qu'il y avait alors à Rome, sinon un parti byzantin bien organisé, au moins un certain courant hostile au protectorat franc et qui aurait pu, si les circonstances eussent été favorables, être exploité par l'empire grec. Pour le moment, les affaires de celui-ci étaient au plus bas en Italie. Les Siciliens et les Calabrais luttaient péniblement contre l'invasion sarrasine; il en était de même des cités à peu près autonomes de Gaète, Naples et Amalfi. Deux fois, en 847 et en 852, Louis II avait paru en armes dans le territoire bénéventain et, bien que dans sa dernière campagne, il n'eût pu réussir à prendre Bari, fortement occupée par les mécréants, il avait cependant remporté sur eux des succès considérables. On avait donc tout lieu de le regarder comme le défenseur de la chrétienté et le maître réel de l'Italie. C'était pure chimère que de songer à une restauration byzantine.

De tous ces démêlés avec les empereurs francs il résulte que Léon IV n'était pas absolument leur homme. Ils avaient passé sur ce que son élévation pouvait avoir d'irrégulier à leurs yeux; mais ils auraient préféré un autre pape, un pape plus attaché à la constitution de 824, plus fidèle à son rôle de souverain protégé. Louis II travailla de bonne heure à préparer l'élection du successeur de Léon.

D'après la constitution de 824, il devait y avoir à Rome deux *missi* permanents, chargés des affaires du protectorat. L'un d'eux était nommé par le pape, l'autre par l'em-

pereur. Louis II nomma d'abord un de ses sujets, le diacre Jean, depuis évêque de Rieti; de plus, il fit tomber le choix pontifical sur l'évêque d'Orte, Arsène, qui lui était entièrement dévoué. Arsène appartenait à l'une des familles les plus considérables de Rome. Son influence, dès le temps de Léon IV, était déjà dominante. Il n'eût pas été possible d'en faire un pape, car il se trouvait déjà pourvu d'un évêché; mais on pouvait songer à sa famille : il avait deux fils, Anastase et Eleuthère. Celui-ci demeura dans le siècle; Anastase fut destiné à la cléricature et reçut une éducation fort soignée. Non seulement il acquit, de la langue latine et de la littérature ecclésiastique, une connaissance très supérieure à ce que l'on avait jusque là possédé à Rome, mais il voulut encore apprendre le grec, et il y parvint, sans doute à l'école de quelqu'un des savants moines grecs qui avaient à Rome des couvents nombreux et florissants. Sa carrière ecclésiastique était assez avancée, au début du pontificat de Léon IV, pour que ce pape, cédant peut-être à de puissantes recommandations, crût pouvoir l'ordonner prêtre et lui confier le titre de Saint-Marcel (848).

Anastase était cardinal, par conséquent éligible à la papauté. Pourquoi n'attendit-il pas son heure? On l'ignore. Toujours est-il que, peu après son ordination, il disparut de Rome et se réfugia dans les états immédiats de Louis II, vivant ordinairement du côté d'Aquilée. Sa disparition, son absence, et sans doute aussi l'attitude qu'il prit, une fois éloigné de Rome, excitèrent les plus vifs soupçons. Le pape Léon multiplia les instances pour le décider à revenir. Ambassades, sommations, conciles, sentences ecclésiastiques d'excommunication, d'anathème, de déposition, tout fut mis en œuvre contre le fugitif. Tout fut inutile. Louis II, requis d'intervenir, promettait toujours de le livrer, mais ne parvenait jamais à le trouver. Exaspéré, Léon IV résolut de donner à ses sentences un appa-

reil de promulgation tout à fait extraordinaire. Il fit ériger au-dessus de la porte principale de Saint-Pierre une grande image de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, encadrée dans une série d'écritures qui reproduisaient les sentences successivement prononcées contre Anastase, à Rome le 16 décembre 850, à Ravenne le 29 mai 853, enfin de nouveau à Rome, le 8 décembre de la même année. Ces sentences étaient motivées par la désertion du coupable ; mais il est clair, et l'une d'elle le marque expressément, que Léon IV visait en Anastase un successeur qu'il tenait essentiellement à écarter [1].

Anastase, ainsi que son père Arsène, étaient et demeurèrent toujours des amis dévoués de Louis II, ses principaux agents politiques à Rome. A coup sûr on ne saurait les considérer comme des personnes bien recommandables ; mais on ne voit pas qu'il leur ait manqué, à défaut de vertus, cet extérieur de régularité dont les ambitieux se couvrent volontiers pour les besoins de leur carrière. Si Léon IV avait pu trouver dans la conduite d'Anastase un autre motif à condamnation, il ne se fût pas acharné à lui opposer le 3e canon du concile d'Antioche contre les clercs déserteurs.

D'autre part, Anastase n'était pas homme à faire fi des droits du pontificat romain, au moins dans l'ordre spirituel. Les lettres de Nicolas Ier, qu'il rédigea plus tard, avec une grande indépendance de plume, nous montrent assez quelle haute idée il avait de la papauté, de son rôle vis-à-vis des souverains, de son autorité sur l'épiscopat, même quand celui-ci était représenté par un Photius ou un Hincmar.

1. « Sit illi... anathema et omnes qui ei in electione, quod absit, ad pontificatus honorem adiutorium praestare... voluerint, simili anathemate subiaceant. » — Peut-être Léon avait-il des raisons de craindre que l'empereur n'attendît pas sa mort et lui donnât un compétiteur dans la personne d'Anastase. Un tel dessein, cependant, eût été bien invraisemblable.

L'animosité de Léon IV ne s'explique donc pas facilement. Tout ce qu'on peut soupçonner c'est que, pour lui, l'avènement d'Anastase eût été le triomphe de la politique de Louis II, l'absorption de l'état romain dans le royaume d'Italie. Reste à savoir si Anastase, une fois pape, n'eût pas fait litière des influences dont il s'était aidé pour arriver : les ambitions satisfaites sont sujettes à de tels revirements.

Quoi qu'il en soit, la mort de Léon, qui arriva le 17 juillet 855, fournit au prêtre déposé l'occasion de montrer quel cas il faisait des sentences portées contre lui.

Léon s'était entendu[1] avec les empereurs pour que l'élection de son successeur se fît *iuste et canonice*. Sur ce qui se passa nous n'avons d'autre renseignement que la vie de Benoît III dans le *Liber pontificalis*. L'élection eut lieu, à ce qu'il semble, aussitôt après la mort du pape. Deux partis étaient en présence, le parti du pape défunt, opposé à l'aggravation du protectorat, et le parti impérial. Ce dernier avait pour candidat Anastase ; à en croire le *Liber pontificalis* il ne se serait nullement manifesté ; un vœu unanime eût appelé à la papauté Benoît, cardinal de Sainte-Cécile. Arsène, cela est remarquable, était alors éloigné de Rome. Les Romains, après avoir élu Benoît, s'abstinrent de procéder à la cérémonie de la consécration ; selon la coutume ancienne (*consuetudo prisca ut poscit*), ils envoyèrent aux empereurs le décret d'élection revêtu de toutes ses solennités. En route, à Gubbio, leurs députés, l'évêque d'Anagni Nicolas et le *magister militum* Mercure, rencontrèrent Arsène, qui commença à les endoctriner en faveur de son fils.

Le décret, porté à Louis II, ne fut pas approuvé par lui ; l'empereur répondit par lettre et par les légats, qu'il

1. J. 2652.

allait envoyer des *missi* spéciaux. Ces *missi* arrivèrent en effet; c'étaient le comte de Toscane, Adalbert, et un autre, appelé Bernard. En passant par Orte, ils prirent avec eux Anastase, qui s'y trouvait. A leur approche, les notabilités du parti impérialiste s'empressèrent d'aller au-devant d'eux; on cite les évêques de Porto, Radoald, et de Todi, Agathon. Quand les *missi* furent parvenus à Saint-Leucius, à quelque distance au delà du pont Milvius, ils rencontrèrent des envoyés de Benoît, qu'ils firent arrêter et laissèrent maltraiter; un grand nombre de Romains, mandés pour apprendre les décisions de l'empereur, se laissèrent séduire; ce fut à la tête d'un grand cortège qu'Anastase se dirigea vers la basilique de Saint-Pierre.

Là, il s'empressa de saisir une hache et de la lancer contre l'icone érigée par Léon IV, comme une protestation contre son entreprise. Il entra ensuite dans Rome; on le conduisit au Latran, où il s'assura sans tarder de la personne de Benoît. C'était le jour du triomphe. Dès le le lendemain les difficultés commencèrent. Réuni dans la basilique d'Emiliana (SS. Quattro), sous la présidence des évêques d'Ostie et d'Albano, le clergé romain vit se présenter à lui les *missi* impériaux, chargés de l'amener à composition. Les menaces, les caresses, furent employées successivement; mais les clercs tinrent bon et se retranchèrent derrière la loi de l'Église qui interdit la promotion des clercs déposés. Ce furent les *missi* qui capitulèrent. Pour couvrir leur retraite, ils consentirent à un renouvellement d'élection. Benoît fut relâché, Anastase quitta le palais pontifical; un jeûne de trois jours fut proclamé.

A l'expiration du jeûne, une assemblée électorale se réunit à Sainte-Marie-Majeure et acclama Benoît sous l'œil bienveillant des légats impériaux. Le pape, ainsi réélu, fut de nouveau introduit au Latran, et, le dimanche suivant, on le consacra à Saint-Pierre, toujours avec

l'approbation des *missi*. Ceux-ci s'étaient apparemment assurés que le candidat des Romains ferait aussi bien l'affaire de l'empereur que ne l'eût faite son protégé Anastase.

L'évêque Radoald de Porto fut exclu de la cérémonie de consécration, dans laquelle il avait un rôle assigné par l'usage. Quant à Anastase lui-même, le *Liber pontificalis* ne dit pas ce qu'il devint; mais Hincmar, qui ne lui voulait guère de bien et qui a eu soin de conserver dans ses Annales les sentences rendues à diverses époques contre lui, nous apprend que Benoît le fit comparaître en synode et que, maintenant la déposition prononcée par Léon IV, il le réduisit à la communion laïque.

C'est sans doute alors qu'il fut pourvu de l'abbaye de Sainte-Marie au Transtévère[1].

La politique de Louis II n'avait reçu en 855 qu'un échec apparent et passager. L'empereur, qui avait déjà à Rome les deux *missi* du Vatican, le *missus et apocrisiarius* pontifical tout comme le sien propre, tenait en outre à ce que la personne même du pape fût choisie sur ses indications et que la politique italienne du saint-siège ne subît aucune influence étrangère à la sienne. La candidature d'Anastase, excellente à ce point de vue si l'on ne tient compte que du talent et des idées du personnage, était pourtant, eu égard à ses antécédents, impossible à soutenir. On ne comprend pas comment un homme qui prétendait au pontificat avait pu s'exposer à tant de sentences propres à le disqualifier. Quoi qu'il en soit de ce point obscur, on peut croire que le choix d'Anastase était, aux yeux de l'empereur, moins important que le triomphe des principes repré-

1. Il est à peine besoin de dire que les abbés, en ces temps-là, n'étaient ni nécessairement, ni ordinairement prêtres. Il faut aussi se garder de confondre la situation d'abbé de Sainte-Marie, c'est-à-dire de chef de la communauté de moines qui chantait l'office dans la basilique, avec celle du cardinal titulaire.

sentés par lui. Ne pouvant le faire asseoir sur le siège pontifical et prévoyant que les candidatures qu'il pourrait poser à l'avenir n'auraient pas plus de succès que celle de 855, Louis II résolut de l'associer à son père Arsène dans le rôle de conseiller intime, de tuteur du pape. Pour en arriver là il était indispensable de lui refaire une virginité. Anastase s'enfonça pendant trois ans dans les exercices de la vie religieuse et dans les occupations littéraires. Quant à Benoît III, on s'était apparemment assuré qu'il gouvernerait selon les idées de l'empereur. Autrement il serait impossible d'expliquer la volte-face des légats de celui-ci. Arsène, du reste, maintenu dans la charge de *missus*, était là pour le surveiller.

La mort de l'empereur Lothaire coïncida presque jour pour jour avec l'avènement de Benoît III. Elle n'apporta guère de changement dans les affaires italiennes, commises depuis plusieurs années aux soins du seul Louis II.

En 858, ce prince était venu à Rome pour les fêtes de Pâques; déjà il s'en retournait lorsqu'on lui annonça la mort du pape Benoît (17 avril). Il revint aussitôt et son influence décida de l'élection. Son candidat était le diacre Nicolas. Le clergé eût volontiers porté ses suffrages sur un autre[1]. Mais le choix de l'empereur avait désigné une personne vraiment digne : on le ratifia sans se faire prier. Louis II assista au sacre de Nicolas, qui fut célébré le 24 avril. Le biographe de ce pape décrit longuement les fêtes qui eurent lieu alors, les compliments, les festins, les accolades, les protestations de fidélité.

Nicolas était l'homme de Louis II. Il sut concilier le respect scrupuleux des conditions extérieures que les circonstances et les conventions imposaient à la papauté avec la plus haute idée de ses devoirs de pontife et le

1. Nicolaus praesentia magis ac favore Hludowici regis et procerum eius quam cleri electione substituitur. *Ann. Prud.*

plus grand zèle à les remplir. Nous verrons bientôt que son passage sur le siège de saint Pierre marque une période d'exaltation de l'activité et de l'autorité pontificales. Depuis saint Grégoire le Grand on ne trouve aucun pape de cette taille. Cependant ce précurseur de Grégoire VII trouva moyen de vivre en bonne intelligence avec son empereur italien. Celui-ci l'avait, il est vrai, entouré de personnes de confiance, bien choisies pour l'aider à se maintenir dans la ligne politique qui lui était tracée, moins qualifiées, semble-t-il, pour être les familiers et les conseillers d'un aussi honnête homme. Je citerai surtout, outre Arsène, toujours *missus* et chargé parfois d'importantes légations, Anastase, son fils, l'intrus de 855, qui ne fut pas, il est vrai, réintégré dans ses fonctions presbytérales, mais que l'on installa au Latran en qualité de secrétaire du pape; puis l'évêque de Porto, Radoald, un des principaux meneurs de la conjuration d'Anastase, devenu l'un des hommes de confiance de Nicolas, l'un des légats qu'il mettait le plus volontiers en mouvement. Il eut sans doute à se repentir de la faveur accordée à Radoald; plusieurs fois trahi par lui, il se vit obligé de le déposer de l'épiscopat. Mais il ne s'y résolut qu'à la dernière extrémité, après avoir épuisé tous les délais imaginables et laissé s'accumuler les méfaits de l'évêque prévaricateur. Arsène se bornait à le voler; ils ne se brouillèrent que sur la fin. Avec Anastase il ne paraît pas y avoir eu le moindre nuage; et pourtant il est prouvé que, plus d'une fois, le secrétaire abusa de la confiance de son maître et fit tenir au pape, dans les documents les plus graves, des propos beaucoup plus d'accord avec ses sentiments et ses passions personnelles qu'avec les résolutions et l'attitude voulue du pontife lui-même. Heureusement pour Nicolas, son porte-parole était non seulement un lettré, mais un homme de gouvernement et qui s'inspirait de la plus haute conception de l'autorité pontificale. Ainsi le pape et son

secrétaire, en dépit de quelques divergences, s'entendaient parfaitement.

Au point de vue de la politique locale, la papauté était devenue très dépendante de l'empire. Louis II maintenait rigoureusement la constitution de 824; de plus il imposait ses hommes. Après la mort de Nicolas (867), Hadrien II, qui semble avoir été élu avec un grand accord, ne fut ordonné que lorsque l'empereur eut pris connaissance des documents et des circonstances de l'élection et donné son consentement. Jean VIII lui succéda, le jour même de sa mort, 14 décembre 872, ce qui donne lieu de croire que l'empereur se trouvait à Rome en ce moment, car il est inadmissible que le principe de l'approbation impériale ait reçu alors une entorse [1]. On sait d'autre part que Jean VIII était un ami personnel de Louis II; tant que l'empereur vécut, les personnes favorisées par lui continuèrent à remplir auprès du pape les fonctions les plus élevées.

Le système ne prit fin qu'à la mort de Louis II (875); ce prince n'ayant pas laissé d'enfants, l'empire cessa alors d'être italien et la situation changea autour du pape. Elle s'était maintenue vingt ans (855-875), depuis le moment où Léon IV, assez rebelle à cette tutelle séculière, avait cédé la place aux candidats officiels.

Il ne faut pas croire que cette papauté impérialiste ait été sans prestige. Nicolas I, le représentant le plus complet du système, est un des papes qui ont parlé le plus haut dans l'Église.

Cependant on pouvait toujours craindre que le tuteur du temporel n'en vînt quelque jour à s'ingérer dans le spirituel. C'est ce qui arriva en 864. Au commencement de cette année, l'empereur Louis parut devant Rome, non point en ami, mais en ennemi. Il venait soutenir contre

1. On n'a aucun détail sur l'élection de Jean VIII. La notice de ce pape et celle de ses successeurs Marin et Hadrien III manquent au L. P.

le pape divers prélats frappés de sentences ecclésiastiques. C'était d'abord l'archevêque de Ravenne, Jean, qui, de concert avec son frère Grégoire, continuait d'opprimer les sujets du pape en Émilie. Ces méfaits et quelques autres d'ordre ecclésiastique avaient attiré sur lui le mécontentement de Nicolas. L'archevêque, appelé à comparaître devant un synode romain, s'y refusa d'abord. Lui aussi était un ami de l'empereur, et Louis II ne lui refusa pas son appui. Mais Nicolas tint bon ; dans un synode tenu en 860 ou 861, il lança contre l'archevêque une sentence de suspension et d'excommunication, proclama à nouveau quelques points de dogme sur lesquels on reprochait à Jean d'avoir des opinions hétérodoxes ; enfin, et ceci n'était pas pour plaire à l'empereur, il renouvela le décret du concile de 769 qui interdisait à toute personne étrangère à Rome le droit d'intervenir dans l'élection du pape. Nicolas, on l'a vu, avait bénéficié d'une certaine violation de cette loi ecclésiastique. Mais, soit qu'il ait voulu écarter de lui ce que l'ingérence impériale pouvait avoir de fâcheux, soit qu'il ait eu ses raisons de croire que Louis II avait l'intention de transformer le fait en droit et de s'attribuer non plus seulement la confirmation, mais le choix même du pape, il crut devoir opposer une barrière à ces empiètements. A sa mort, les *missi* impériaux réclamèrent une place parmi les électeurs du pape ; il est clair qu'ils ne le firent pas sans instructions. Les Romains réussirent à écarter leur demande. Mais le fait même que la question ait été posée alors suffit à justifier les appréhensions de Nicolas et la démonstration qu'il fit en 861.

Cette démonstration était, je l'ai dit, de nature à brouiller le pape avec l'empereur ; l'archevêque Jean le sentit et se transporta aussitôt à Pavie, espérant tirer parti des mauvaises dispositions du prince. En effet, Louis II lui donna des *missi* qui l'accompagnèrent à Rome. Mais Nicolas ne se laissa pas intimider ; se plaçant exclusive-

ment sur le terrain religieux, il reprocha aux légats impériaux leurs rapports avec un excommunié ; ses paroles, quoique bienveillantes, les effrayèrent. Quant à l'archevêque, il fut sommé de comparaître devant un concile, convoqué pour le 1er novembre 861. Il s'en retourna à Ravenne.

Mais Nicolas, poursuivant son avantage, ne tarda pas à s'y transporter lui-même, sur l'invitation d'un grand nombre de Ravennates et d'Émiliens, hostiles au gouvernement de l'archevêque et de son frère. Jean, à la nouvelle de son arrivée, s'empressa de quitter la ville et de s'enfuir à Pavie. Pendant qu'il sollicitait de nouveau l'intervention de l'empereur, le pape, en vertu de son autorité de souverain, rétablit l'ordre dans l'administration ravennate et changea ce qu'il y avait à changer dans le personnel. L'opinion le soutenait si évidemment, et cela même à Pavie, que l'empereur ne crut pas pouvoir défendre plus longtemps l'archevêque Jean. Invité à s'arranger comme il pourrait avec le pape, le primat de Ravenne comparut au concile romain du mois de novembre ; il se justifia sur la doctrine, et, pour le reste, donna au pape toutes les satisfactions et garanties exigées de lui.

Cependant une soumission ainsi contrainte ne pouvait être bien efficace. L'archevêque, une fois rentré chez lui, se tint d'abord tranquille ; mais il n'avait pas renoncé à ses façons d'agir et on le vit bien dès que, les rapports du pape et de l'empereur s'étant aigris, l'occasion lui sembla bonne de revenir sur ses engagements.

Cette occasion lui fut fournie par la malheureuse affaire du divorce de Lothaire II, divorce prononcé par l'épiscopat lorrain en deux ou trois synodes, sanctionné ensuite au concile de Metz (juin 863) par les légats du pape, mais cassé par le pape lui-même (octobre 863). Nicolas jugea que, dans cette affaire, le droit était pour l'épouse que le roi voulait répudier ; de plus, que ce droit était assez évi-

dent pour que le divorce ne pût être prononcé ou approuvé sans prévarication. Aussi prononça-t-il la déposition des chefs du clergé lorrain, les archevêques de Trèves et de Cologne, Theutgaud et Gunther, se réservant d'instrumenter à loisir contre ses propres légats.

Cet acte considérable et peu attendu frappa vivement l'épiscopat. Mais le droit, exposé déjà dans un écrit célèbre d'Hincmar, était fort clair ; les prévaricateurs étaient peu intéressants ; ils achevèrent de se compromettre en s'alliant avec l'évêque décrié de Ravenne et avec Photius, le patriarche intrus de Constantinople. Ces patronages leur paraissant insuffisants, ils allèrent trouver l'empereur Louis dans le duché de Bénévent, l'excitèrent contre le pape, avec lequel il se trouvait déjà en froid depuis les affaires de Ravenne, groupèrent autour de lui tout ce qu'il y avait en Italie d'évêques froissés ou menacés, et l'amenèrent, ainsi escorté, sous les murs de Rome. Les portes de la cité Léonine, sur lesquelles se lisaient, fraîches encore, des inscriptions au nom de Lothaire, s'ouvrirent devant l'empereur son fils.

Il ne manquait pas à Rome de gens disposés à seconder les desseins de Louis II et à se porter à quelque entreprise contre la personne du pape. Mais Nicolas était inaccessible à la crainte. Aux armes temporelles il opposa les armes spirituelles, la prière surtout. Des jeûnes, des litanies furent organisés pour appeler le secours du ciel et fléchir la colère de l'empereur. Un jour, une grande procession se rendait à Saint-Pierre, à travers la cité Léonine ; les gens de Louis II l'assaillirent, la dispersèrent, maltraitèrent les pèlerins, foulèrent aux pieds les insignes sacrés. Après ces violences, tout était à craindre. Le pape sortit une nuit du Latran ; évitant les portes gardées, il se rendit au bord du Tibre ; une barque le passa secrètement et il parvint à pénétrer dans la basilique. Là, prosterné devant le tombeau de l'apôtre, il demeura deux jours en prières, sans prendre aucune nourriture.

Dieu l'entendit. Déjà l'un des soldats qui avaient renversé dans la boue la croix de la procession dispersée avait été frappé de mort subite. L'empereur lui-même fut saisi par la fièvre. Le pape, toujours prosterné, priait toujours. Il fut relevé par l'impératrice Engelberge, jusque là très fière, mais qui commençait à faire de tristes réflexions. Nicolas l'accompagna au chevet du malade. On s'expliqua. Louis II abandonna ses protégés et laissa au pape toute liberté dans le domaine du droit ecclésiastique. Bref, Nicolas rentra à Rome plus fort que jamais, et l'empereur, guéri, regagna le nord de l'Italie.

A partir de ce moment, tout se passa à peu près bien entre les deux majestés. Au concile du 1er novembre, Nicolas prononça enfin contre l'évêque de Porto, Radoald, la sentence de déposition que ce personnage avait si bien méritée. Jusque là, par crainte de l'empereur, on avait usé envers lui de tous les atermoiements, quoique sa culpabilité dans l'affaire de Photius fût des plus évidentes.

Le vieil Arsène finit par trouver que le pape prenait un peu trop le dessus. En dépit des légations fructueuses dont on le combla, et peut-être par crainte d'avoir un jour des comptes à rendre, en dépit même de la faveur dont son fils Anastase continuait à jouir au Latran, Arsène se trouvait, dans les derniers temps de Nicolas, un peu en froid avec lui.

Hadrien II, comme don de joyeux avènement (867) montra quelque faveur à diverses personnes compromises, notamment Anastase et Theutgaud. Anastase fut même élevé au rang de bibliothécaire du saint-siège. Dans les premiers temps du nouveau pontificat il y eut une certaine divergence entre son père et lui. Arsène poussait à la réaction contre Nicolas, et même à la rescision de certains de ses actes, qui avaient plus particulièrement chagriné l'empereur Louis. Il fit venir à Rome les deux arche-

vèques, Gunther et Theutgaud, leur garantissant une restitution qui, différée d'abord, finit par ne pas venir du tout. Anastase le contrecarrait sur ce point. Il avait été le conseiller des mesures de rigueur sous le pontificat précédent ; il n'entrait nullement dans ses vues qu'on les mitigeât. Il finit en somme par avoir le dessus. Mais ces querelles n'ébranlèrent nullement le crédit de la famille. Arsène resta, comme devant, *missus et apocrisiarius*, c'est-à-dire tuteur temporel du pape, tandis qu'Anastase conservait la haute main sur le secrétariat et la surveillance du gouvernement spirituel.

Ils voulurent aller plus loin et faire quelque chose pour un troisième membre de leur famille, Éleuthère, frère d'Anastase. Celui-ci avait des visées d'un autre ordre. En ce temps-là, l'alliance avec la famille du pape ouvrait bien des portes ; le népotisme commençait. Les nièces de Benoît III et de Nicolas Ier avaient été mariées à des membres de la noblesse laïque. Fécondes en avancements et en profits, ces unions devaient peu de chose au sentiment : les malheureuses femmes eurent beaucoup à se plaindre de leurs maris. Hadrien II, marié avant d'entrer dans les ordres majeurs, avait encore sa femme et sa fille. Celle-ci, vu l'âge du pontife et les dates de sa carrière, ne pouvait être de première jeunesse. Mais, outre que son père était de grande famille, sa nouvelle qualité de fille du pape rendait son union désirable. Hadrien l'avait déjà fiancée à un autre, quand elle fut recherchée par Éleuthère. Arsène travaillait, en bon père de famille, à bien établir ses enfants. Ce mariage, du reste, ne pouvait manquer de renforcer sa propre situation.

Hadrien, fidèle à la parole donnée, refusait son consentement. Éleuthère persista ; il parvint à circonvenir celle qu'il convoitait et l'enleva, avec sa mère. On juge du scandale. Quelle histoire autour de la chaire apostolique! Encore n'était-ce que le commencement. Hadrien, cruel-

lement blessé, s'adressa à l'empereur, réclamant l'envoi de légats qui instruiraient contre les coupables et lui feraient rendre sa famille. Arsène, de son côté, fit diligence et partit pour le sud de l'Italie où se trouvait alors la cour, sans oublier sa caisse, répertoire d'arguments dont il connaissait la valeur. Il rejoignit les princes à Accerenza, mais la maladie le saisit aussitôt ; il eut le temps de confier à l'impératrice et son désir et son trésor, mais non celui de recevoir les derniers sacrements, de sorte que le bruit courut qu'il avait rendu son âme non pas à Dieu, mais au diable. Ses serviteurs se mirent en devoir de rapporter son cadavre à Rome ou à Orte ; arrivés aux environs du Mont-Cassin, ils se trouvèrent si incommodés par l'odeur qui s'en dégageait, qu'ils l'enfouirent précipitamment dans un pré [1].

On n'était pas au bout des tragédies. L'empereur Louis ayant mis ses *missi* aux trousses d'Éleuthère, celui-ci, serré de près, n'hésita pas à assassiner la fille et même la femme du pape. Il tenait apparemment à ce que nul ne pût se prévaloir d'un moyen d'influence qui lui échappait à lui-même. La voix publique, confirmée par des témoignages précis, accusa Anastase d'avoir été l'instigateur de ce double crime. Exaspéré, le pape Hadrien le fit comparaître devant une assemblée du clergé romain, à Sainte-Praxède, et le frappa de nouveau de toutes les sentences ecclésiastiques qu'il avait encourues sous Léon IV et Benoît III, lui défendant en outre de s'éloigner de Rome à plus de 40 milles. Quant à Éleuthère, les légats impériaux le firent arrêter et exécuter.

La colère d'Hadrien ne tarda pas à tomber. C'est le 1 octobre 868 qu'il avait fulminé sa sentence contre Anastase ; avant la fin de 869 celui-ci était réintégré dans ses

1. Sur cette fin v. Hincmar, *Ann.* 868 ; et *Bibliotheca Casinensis*, t. III, p. 139.

charges de secrétaire et de bibliothécaire pontifical. On doit croire qu'il avait réussi à prouver qu'il n'était pour rien dans les crimes de son frère.

A l'hiver 869-70 il partit pour Constantinople, chargé, avec deux dignitaires de l'empire, de négocier le mariage de la fille de Louis II avec l'un des fils du souverain grec, Basile le Macédonien. Il arriva à temps pour assister à la dernière session du concile œcuménique et voir de ses yeux la déroute de Photius, un des adversaires contre lesquels il s'était le plus escrimé. C'est même grâce à lui que le saint-siège eut communication des actes du concile, car l'exemplaire remis aux légats du pape leur fut volé en route, et Photius parvint plus tard à faire brûler les autres. Mais Anastase avait eu la précaution de s'en faire exécuter un tout exprès pour lui, et il ne le laissa pas voler. Non seulement il le rapporta à Rome, mais il en publia une traduction latine, par laquelle seule nous connaissons cet important document.

Ces orages, en somme, ne dérangèrent pas le système; ils n'eurent même, à tout prendre, aucune influence sur le personnel. Arsène dut être remplacé. On donna sa charge au nomenclateur Grégoire, personnage tout aussi rapace que son prédécesseur.

Une circonstance touchante mit en relief l'alliance de la papauté et de l'empire. Louis II, après bien des efforts, avait réussi à s'emparer de Bari et à détruire ainsi le principal repaire des musulmans dans l'Italie du sud (2 fév. 871). Comme il séjournait à Bénévent, au retour de sa campagne, il fut trahi et fait prisonnier par le duc du lieu, Adelgis, qui ne le relâcha qu'après l'avoir dépouillé et sous serment de ne pas venger son injure. Rendu à la liberté (17 sept.) après 35 jours de captivité, le malheureux empereur revint à Ravenne par Spolète, sentant combien la majesté impériale avait été humiliée en sa personne. L'année suivante il vint à Rome vers les fêtes de la Pen-

tecôte. Le pape Hadrien l'accueillit, le consola, et, pour relever en quelque sorte son prestige abattu, il lui réitéra la cérémonie du couronnement impérial et le conduisit en grande pompe de Saint-Pierre au Latran. Enfin il déclara solennellement que le serment extorqué n'avait aucune valeur.

L'empereur reprit alors ses campagnes contre les musulmans, du côté de Capoue et de Salerne.

Il mourut le 12 avril 875, dans les environs de Brescia. On le déposa à Milan, dans la basilique de Saint-Ambroise, qui garde encore son tombeau.

Rome. L. DUCHESNE.

NOTES SUR LA GENÈSE

III

CAÏN (*Gen.*, IV, 7).

Les paroles que Iahvé adresse à Caïn mécontent de ce que ses offrandes n'ont pas été agréées ne présentent pas un sens clair et bien en rapport avec le contexte : « N'est-il pas vrai ? Si tu fais bien, *élévation*, et si tu fais mal, à la porte le péché est couché, et son désir est vers toi, et tu le domineras. » Le mot *élévation* a toujours embarrassé les interprètes. Est-ce un complément du verbe qui précède, « si tu fais bien », et, en ce cas, de quoi s'agit-il ? Est-ce une sorte de proposition elliptique, dépendant de « si tu fais bien », et, dans cette hypothèse, quel complément faut-il sous-entendre après le mot *élévation*, pour lui faire signifier quelque chose ?

La Vulgate hiéronymienne, serrant d'assez près la lettre de l'hébreu, traduit : *Nonne, si bene egeris, recipies* (c'est-à-dire : il y a *enlèvement* de récompense), *sin autem male, statim in foribus peccatum aderit ? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.* Les commentateurs modernes admettent volontiers cette construction de la phrase, mais avec un autre sens pour le premier membre : « Si tu fais bien, tu es content », littéralement : « Il y a élévation » *de ton visage*. Ce rassérènement de physionomie formerait une antithèse, d'ailleurs bien peu attendue, avec l'abattement dont il est parlé dans le verset précédent : « Pourquoi es-tu fâché, et pourquoi ton visage

est-il abattu ? », mot à mot : « Pourquoi ta figure *tombe*-t-elle ? »

On lisait dans l'ancienne Vulgate latine, conformément à la version des Septante : *Nonne si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti? Quiesce. Ad te conversio ejus, et tu dominaberis illius.* Non seulement la construction de la phrase n'est plus la même que dans la traduction de saint Jérôme, mais la leçon du texte original est supposée différente sur plusieurs points. L'ancien interprète grec n'a pas lu : « à la porte » (לפתח), mais : « à couper » (לבתר, ou mieux לנתח); puis, par une simple substitution de voyelles, il a fait du mot « péché » (חטאת) un verbe, en sorte que Iahvé dit à Caïn : « Si tu réussis à offrir, et que tu ne réussisses pas à couper, tu pèches. » Le traducteur a lu ensuite le participe « couché » (רבץ), comme un impératif : « Couche-toi ». Enfin, au lieu du mot « désir » (תשוקתו), il a mis « retour » (תשובתו) : « Il se tournera vers toi, et tu le domineras. » On peut croire que la dernière variante résulte de ce que l'interprète a volontairement substitué un mot commun à une expression peu usitée ; mais la première ne saurait être expliquée de la même façon, la formule לפתח, « à la porte », étant facile à comprendre pour l'hébraïsant le plus médiocre. Ici le traducteur a dû trouver une autre lecture que celle de notre texte hébreu, et peut-être a-t-il connu une tradition exégétique différente de celle qui est fondée sur ce texte. Plusieurs modernes entendent l'hébreu massorétique dans un sens analogue : « Que tu apportes de belles offrandes, ou que tu n'en apportes pas, le péché est couché à ta porte. »

Aucune de ces interprétations n'est satisfaisante, et l'hypothèse d'une altération dans le texte, autorisée par les divergences des témoins, doit être regardée comme vraisemblable. Si le mot « élévation » devait signifier « récompense », il fallait que ce complément fût exprimé. Même s'il doit signifier « rassérènement », l'omission du

complément : « de ton visage », que l'on supplée par le contexte, a quelque chose de violent, et il reste comme un heurt dans la phrase. L'ellipse aura encore plus de dureté si l'on veut que la formule : « Il y a élévation de ton visage » signifie : « Tu seras agréé de Dieu. » Le contexte ne suggère aucunement l'idée que l'auteur est censé avoir voulu exprimer. S'il avait eu cette idée, il ne pouvait se dispenser de la formuler en termes exprès. Le verbe que l'on traduit par « bien agir » (היטיב) s'emploie ordinairement dans le sens de « faire du bien » à quelqu'un, ou de « faire bien » quelque chose, mais non dans le sens absolu de « faire son devoir ». Là encore on aurait besoin d'un complément pour déterminer l'idée. L'image du péché, que l'on se figure étendu à la porte de Caïn, comme pour le guetter, est à la fois trop philosophique et trop poétique pour un récit fort simple de ton. Enfin, la conclusion : « Tu le domineras si tu veux », qui nous paraît si naturelle, ne laisse pas d'être d'une psychologie plus raffinée que celle des anciens auteurs bibliques.

On remarquera que cette conclusion a été empruntée mot pour mot au récit de la tentation. Après la désobéissance, Iahvé dit à la femme (III, 16) : « Ton désir sera vers ton mari, et celui-ci sera ton maître. » Il y a eu adaptation de ces paroles à la situation de Caïn, car l'idée d'une répétition accidentelle paraît devoir être écartée. Ce serait un expédient trop facile que de supprimer cette partie du discours de Iahvé à Caïn, sous prétexte qu'elle se rencontre déjà plus haut. Mieux vaut admettre dans ce dernier discours une imitation réfléchie du premier. Les modifications légères qui ont été pratiquées dans le texte montrent que la phrase n'a pas été introduite fortuitement par la distraction d'un copiste. Si on la supprime, le discours de Iahvé sera incomplet. Mais l'imitation ne se comprend guère s'il n'y a pas quelque analogie de rapports. On ne voit pas que cette analogie existe entre l'homme et la

femme d'une part, Caïn et le péché de l'autre. L'analogie existerait, au contraire, et serait aisée à définir si l'on pouvait trouver dans la phrase empruntée la formule des relations qui s'établiront naturellement entre Caïn et Abel. L'ancien interprète grec paraît avoir entendu le passage en ce sens, parce qu'il a pensé, non sans raison, que Iahvé avait dû parler d'Abel à son frère. Il n'en reste pas moins que les paroles de Iahvé manquent de suite dans les Septante, qu'une mention expresse d'Abel serait indispensable, et que la lecture : « couche-toi » est certainement fausse.

Le texte ne peut être amélioré que par conjecture. Si l'on tient compte du contexte immédiat, le discours de Iahvé à Caïn devait contenir deux éléments : une explication au sujet des offrandes que Iahvé n'avait pas regardées, et une consolation quelconque pour Caïn, dont la conduite à l'égard de Dieu a été jusqu'alors irréprochable. L'idée que les sacrifices de Caïn auraient été offerts avec des intentions moins pures que ceux d'Abel est prise en dehors du récit. L'auteur nous met en présence de faits, non de sentiments. Abel a offert les premiers-nés et la graisse de ses brebis : Iahvé a regardé ses offrandes. Caïn a offert les produits du sol qu'il cultive : Iahvé n'y a pas fait attention. Les deux frères ont fait ce qu'ils ont pu, mais Iahvé ne les a pas traités de la même manière. Au point de vue de notre morale abstraite, la piété seule pouvait donner du prix à ces oblations matérielles. Mais il est évident qu'un autre principe en a d'abord provoqué l'institution et gouverné le choix, que la nature des choses offertes n'a pas été regardée comme indifférente et que la Divinité même était censée préférer certains sacrifices à d'autres.

Iahvé devait donc faire comprendre à Caïn pourquoi les sacrifices d'Abel étaient préférables aux siens ; et il devait aussi, pour le prémunir contre sa jalousie, lui indiquer

dans son sort quelque avantage qui servirait de compensation à l'espèce de défaveur dont ses sacrifices étaient frappés. Cela étant, il n'est pas téméraire de supposer que le commencement de l'explication, sinon l'explication tout entière, se trouve dans la première partie du discours, que la fin de la consolation se trouve dans la dernière partie, et qu'il y a une lacune au milieu du verset. La leçon du grec nous a probablement conservé le texte complet de l'explication : « Si tu réussis à offrir, mais que tu ne réussisses pas à couper, tu es en défaut. » Il ne s'agit pas d'une faute morale, mais d'une circonstance qui rend les sacrifices d'Abel supérieurs à ceux de Caïn. Or, celui-ci, cultivant la terre de ses propres mains, peut bien « apporter » à Iahvé les fruits de sa récolte, il ne peut pas « découper » de victimes, comme fait le pasteur Abel. Le complément des deux verbes « apporter » et « découper » a pu être sous-entendu : c'est le mot offrande » (מנחה), que l'auteur a en pensée dans tout ce début du récit. Iahvé dirait à Caïn une chose très simple et qui dans la pensée de l'écrivain ne saurait prêter à discussion : les victimes animales, un agneau, un chevreau, ont plus de valeur et sont plus agréables à Dieu que les offrandes végétales, grains, fruits, libations d'huile. Voilà pourquoi Iahvé aime mieux les sacrifices d'Abel que ceux de Caïn. Ce désavantage résulte du genre de vie que Caïn a choisi. Mais il y a dans la vie agricole un avantage qui compense l'inconvénient et qui relève Caïn au-dessus d'Abel.

Supposons que ce n'est pas le péché qui est étendu à la porte de Caïn, et, par un moindre effort d'imagination, mettons-y le pasteur Abel ; puis lisons conformément à la pensée de l'interprète grec et de l'ancienne Vulgate : « *Mais voici ton frère* couché à la porte, et son désir est vers toi, et tu le domineras. » Le pasteur a besoin du laboureur ; le nomade viendra demander à « l'homme du sol » (IX, 20), les produits de la terre, et il sera dans sa

dépendance. Caïn aurait donc tort de se plaindre. Sans doute, Abel offre de meilleurs sacrifices ; mais, pour sa propre subsistance, il est, jusqu'à un certain point, sujet de son frère. Par là, l'équilibre se rétablit entre eux, et ils n'ont pas lieu d'être jaloux l'un de l'autre. L'omission de trois mots dans le texte primitif a suffi pour le rendre inintelligible. Ce texte aurait été conçu comme il suit :

הלא אם תיטיב שאת
ואם לא תיטיב [לנתח] הטאת
[יהנה אחיך] לפתח רבץ
ואליך תשוקתו
ואתה תמשל בו

Il est peu probable que l'omission des trois mots (לנתח, יהנה אחיך) ait été volontaire, car l'idée contenue dans le texte complet n'a rien de choquant. Mais un scribe distrait et qui n'attachait plus la moindre portée à la distinction posée dans les deux premières lignes, a pu aisément passer quelques mots sans s'en apercevoir, peut-être par une sorte de confusion visuelle entre les deux formules לנתח et לפתח. Le discours de Iahvé semble rythmé ; s'il était écrit membre par membre, la première formule se trouvait justement au-dessus de la seconde. Les deux mots qui étaient en fin de ligne sont venus se ranger après לפתח, et le sens du discours a été perdu. Il ne se perdit pas néanmoins aussi promptement dans la tradition exégétique, et peut-être même la corruption du texte fut-elle graduelle, puisque la version grecque retient encore une partie du texte et du sens primitifs. Le texte une fois rétabli, la suite de la narration est toute naturelle : « Et Caïn dit à Abel, son frère : *Allons dans la campagne.* » Ces paroles de Caïn, qui manquent dans l'hébreu, ont été conservées dans le grec, et si l'on veut que l'interprète les ait ajoutées par conjecture, on devra toujours admettre une lacune dans l'hébreu traditionnel. Tout le passage a été maltraité par les copistes.

Nous présentons d'ailleurs comme hypothétique la res-

titution du discours de Iahvé, et comme vraisemblable le sens que présente le texte ainsi restauré. Dans la pensée du narrateur, le seul guide qu'on puisse suivre ici pour la critique et l'interprétation du discours, Caïn et Abel ne sont pas seulement deux individus, ils représentent deux genres de vie, la vie agricole et la vie pastorale, avec leurs avantages, leurs inconvénients et leurs rivalités. On doit partir de cette idée fondamentale si l'on veut donner une explication plausible aux traits obscurs du récit.

Les critiques pensent que l'histoire d'Abel n'appartenait pas à la rédaction première de l'histoire jéhoviste, et qu'elle a été écrite par J^2. Ils allèguent, entre autres arguments, l'emprunt signalé plus haut, et qui, en effet, ne se comprend guère chez un écrivain aussi original que J^1. On dirait que Iahvé se cite lui-même ou que l'historien se copie. L'effet littéraire n'est pas heureux, et l'on doit avouer qu'une telle imitation se comprend mieux chez un rédacteur ou un éditeur plus récent, qui utilise le document plus ancien où il insère des compléments, que chez le premier auteur d'un livre. On a remarqué aussi que l'assurance donnée par Iahvé au meurtrier d'Abel (IV, 15) : « Quiconque tuera Caïn encourra une septuple vengeance », a été, par un procédé analogue, imitée du chant de Lamek. On prétend même que J^2 n'a pas compris le sens du passage qu'il copiait et où il ne serait pas question de venger la mort de Caïn, mais de vengeance exercée par Caïn lui-même. Voici comment on traduit le chant de Lamek (IV, 23-24) :

> Ada et Silla, écoutez ma voix ;
> Femmes de Lamek, soyez attentives à mon discours.
> Car je tue un homme pour une blessure,
> Un jeune homme pour une meurtrissure.
> Si Caïn se venge sept fois,
> Lamek (se venge) soixante-dix-sept fois.

D'après J^2, Caïn ne se venge pas lui-même ; c'est sa mort qui est vengée par Dieu. Si l'interprétation proposée

par les critiques est vraie, et elle a du moins quelque probabilité, la promesse de Iahvé exprime une autre idée que le chant de Lamek. Or la promesse appartient à un récit qui est postérieur au chant. Le couplet de Lamek existait bien avant l'histoire jéhoviste. Ici encore il y a imitation. On ne saurait dire pourtant que le rapport du couplet et de la promesse confirme péremptoirement l'hypothèse des critiques à l'égard de J^2. J^1 lui-même est un auteur secondaire par rapport au couplet qu'il a recueilli dans son récit, et il pourrait, aussi bien que J^2, en avoir tiré la promesse de Iahvé à Caïn. Mais d'autres indices doivent être pris en considération.

Caïn le laboureur, disent les critiques, anticipe sur Noé, qui a été « le premier homme du sol » (IX, 20), et pareillement le pasteur Abel anticipe sur Iabal (IV, 20), « le père de tous ceux qui habitent sous la tente et parmi les troupeaux ». Si l'on objecte que le labourage a dû être inauguré de nouveau après le déluge, les critiques répondent que J^1 ne parlait pas du déluge. Si on leur dit que la race des pasteurs, supprimée en Abel, s'est reconstituée en Iabal, ils répondent que cette explication est un artifice d'exégèse, et que la ressemblance des deux noms Abel (הבל) et Iabal (יבל) donne beaucoup à penser. L'un des noms paraît être sorti de l'autre, comme il est arrivé pour certains noms qu'on retrouve, avec de légères différences, dans les listes des patriarches caïnites et séthites. L'histoire de Lamek et de ses trois fils, Iabal, Iubal et Tubal, celle de Noé laboureur appartiennent au plus ancien fond jéhoviste. Abel appartient à J^2. La légende de Caïn, fratricide et vagabond, est postérieure à celle de Caïn sédentaire et bâtisseur de ville. Dans J^1, il habite au pays de Nod (נוד) ; dans J^2, il est fugitif (נד, *nâd*) ; mais le jeu de mots fondé sur l'assonance de *Nod* et *nad* se trahit comme un élément adventice puisqu'il introduit une incohérence dans le récit. Après l'expulsion d'Éden (III, 28), la narration de J^1 se

serait continuée en cette manière : « Et l'homme connut sa femme (l'attribution du nom d'Ève à la première femme viendrait de J^2), et elle conçut, et elle enfanta Caïn et dit : J'ai produit un homme par Iahvé (IV, 1). Et Caïn habita la terre de Nod à l'orient d'Éden, etc. (IV, 16^b-24).

Au point de vue critique, cette distinction de couches successives dans le récit n'a rien que de vraisemblable. Mais autre chose est cette distinction, autre chose est l'accord ou l'opposition des traditions qui sont maintenant amalgamées ensemble. L'incohérence plus ou moins sensible de la narration composite peut trahir les remaniements qui y ont été pratiqués, sans que les données recueillies soient pour cela contradictoires. La nature même de ces données exclut la contradiction historique. On peut parler de traditions enchevêtrées, dont la signification primitive et le rapport mutuel sont malaisés ou impossibles à déterminer. Quant à des relations de faits matériels qui s'excluraient l'une l'autre, les premiers chapitres de la Genèse n'en contiennent pas, pour la bonne raison qu'ils ne signalent aucun individu dont on puisse suivre historiquement la carrière, aucun fait dont on puisse marquer précisément les circonstances. Certes il y a de l'histoire sous ces vieux récits, et il serait impossible qu'il n'y en eût pas. Mais comme des milliers d'années et une masse confuse de lointains souvenirs y sont condensés en quelques lignes de généalogies et quelques lambeaux de description, il ne faut pas s'étonner que le déchiffrement soit un peu difficile.

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

SAINT PAUL ET L'ARÉOPAGE

Les *Actes des apôtres*[1] racontent que saint Paul, venu seul à Athènes, après avoir laissé à Thessalonique ses deux disciples Silas et Timothée, fut ému de voir combien la ville était adonnée à l'idolâtrie. Pendant le temps qu'il demeura à les attendre, non seulement il prêcha aux juifs et aux prosélytes, mais chaque jour il discutait dans l'Agora avec ceux qu'il y rencontrait. Parmi ses auditeurs se trouvaient des philosophes, disciples de Zénon ou d'Épicure. Très diverses furent les impressions produites sur eux par les doctrines nouvelles qu'ils entendaient. Les uns ne voyaient en Paul qu'un *semeur de mots*, un σπερμολόγος : aux autres il paraissait le hérault d'un nouveau couple divin, *Jésus* et *la Résurrection*, Ἰησοῦς et Ἀνάστασις[2].

« Ils le conduisirent, dit le texte sacré, à l'Aréopage, en lui disant : Pouvons-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu annonces ? Car ce sont des nouveautés que tu fais retentir à nos oreilles ; nous voulons savoir ce que signifie tout cela...

« Et Paul, debout au milieu de l'Aréopage, dit : Athéniens, etc. »

Où se passe la scène que décrit saint Luc ? les Pères n'ont pas hésité un instant sur la réponse à faire à cette question. Pour eux il n'y a pas de doute possible, c'est devant l'illustre tribunal athénien qui portait le nom de

1. Actes, XVII, 15-33.

2. Τὴν Ἀνάστασιν θεόν τινα εἶναι ἐνόμιζον, ἅτε εἰωθότες καὶ θηλείας σέβειν. Chrysost. *In Acta Apost.*, Hom. XXXVIII, 18.

la colline sur laquelle il siégeait, que Paul fut appelé à annoncer la vérité évangélique. C'est ainsi que saint Jean Chrysostome interprète le texte. « Les Athéniens conduisirent l'apôtre à l'Aréopage non pour s'instruire mais pour le punir, parce que là sont jugés ceux qui sont accusés de meurtre [1] ».

Cette opinion fit loi pour les Grecs. En effet tous ceux qui ont à parler de ce passage ne font, la plupart du temps, que répéter les termes mêmes de l'évêque de Constantinople. Ils considèrent cette interprétation comme indiscutable. L'Aréopage, pour Œcuménius [2], pour Théophylacte [3], pour Isidore de Péluse [4], c'est le tribunal d'Athènes. Les textes sont rares, il est vrai, mais cela tient à ce que peu nombreux sont ceux qui croient utile de donner leur avis sur un point qui leur paraît de très minime importance.

Les Pères latins en ont encore moins de souci. Cependant on retrouve aussi dans l'Église latine la trace d'une tradition qui suppose que saint Paul parla devant les Aréopagites. Saint Jérôme fait allusion dans une de ses lettres au discours de saint Paul *in curia Martis* [5]. Le sous-diacre Arator, dans son poème intitulé *De Actibus apostolorum* [6], dépeint la troupe jalouse qui mène Paul devant les magistrats :

Manus aemula
Ad proceres hunc ire simul quibus edidit adstans, etc.

Seul Cassiodore, dans ses *Complexiones in actus apostolorum*, comprend autrement le passage qui nous occupe. Pour lui, il n'est pas question de tribunal. Paul est bien conduit à l'Aréopage, mais c'est pour y rencontrer une

1. Οὐχ ὥστε μαθεῖν, ἀλλ' ὥστε κολάσαι, ἔνθα οἱ φονικαὶ δίκαι. *Ibid.*, 20.
2. Cramer. *Catena Graec. Patrum*, t. III, p. 285.
3. *Expositio in Act. Apost.*, XVII, 21. Migne. *P. G.*, t. 125, col. 746.
4. Lettre à Théodore, *Epist.*, II, 91. Migne. *P. G.*, t. 78, col. 536.
5. *Epist.* 83. « Ad Magnum oratorem romanum. »
6. Liv. II, v. 453. Migne. *P. L.*, t. 68, col. 200.

assemblée de philosophes[1]. Il n'y a peut-être pas lieu d'attacher trop d'importance à cette opinion, car il pourrait bien se faire qu'elle n'ait d'autre origine qu'une connaissance imparfaite de ce qu'était l'Aréopage.

Il faut venir à l'époque de la Renaissance pour que le texte paraisse susceptible de plusieurs interprétations. Érasme, au lieu de transcrire simplement en latin les mots Ἄρειον πάγον comme l'avait fait saint Jérôme, traduisit par *Martis vicum*. « Visum est illis, dit-il dans sa *Paraphrasis in acta Apostolorum*, abducere in Vicum Martium. Is locus Athenis est celeberrimus, in quo nocturnis judiciis causae capitales cognoscebantur. Conveniebat is locus huic disputationi[2]. » C'est donc sur la colline où siégeait l'Aréopage, mais à un moment où il n'y avait pas de séance du tribunal, que saint Paul aurait été conduit par les philosophes. Le lieu était, par sa destination ordinaire, propre à une discussion sur un sujet religieux, mais le tribunal n'était pas appelé à intervenir.

La traduction d'Érasme fut adoptée par un certain nombre de théologiens catholiques et protestants. Calvin en particulier la fait sienne dans son *Commentaire*. « Ils le menèrent, écrit-il, en la rue de Mars. Combien que ce fust le lieu du plaidoyer, toutesfois saint Luc ne signifie pas que Paul eust esté tiré en jugement pour défendre sa cause, mais qu'il fust là amené où coustumément il y avoit plus grande assemblée de peuple à fin que la dispute fust faicte

1. *Complexiones*, 42. Migne, *P. L.*, t. 70, col. 1395. « Duxerunt ad Ariopagum, ubi erat philosophorum adunata collectio. »

2. *In Acta Apostolorum paraphrasis*, XVII, 19. Cf. *Critici Sacri*, t. VII, p. 306. « Sunt enim Graecis duae voces, est autem locus editus ut vertex collis seu scopuli. Miror autem cur Hieronymus hoc loco pagum interpretatur villam, si tamen hoc opus est Hieronymi. Ego vicum maluissem, quando quidem constat Martium vicum fuisse Athenis. Nec omnes erant judices qui illic habitabant. » — Il n'y a jamais eu que je sache de quartier d'Athènes appelé l'Aréopage. Ce nom était réservé à la colline.

plus solennellement devant plus grande assemblée. Et encore que Paul ait été amené au plaidoyer, néantmoins il monstre qu'il n'a point esté présenté devant les juges, mais qu'il a parlé en liberté, comme s'il eust voulu faire un sermon[1]. »

Cajetan[2], Vatable[3], Castalio[4], Zegerius[5], et d'autres adoptèrent la même traduction. C'est en particulier celle que donne la version anglaise autorisée[6]. Il y eut cependant de nombreuses réclamations[7]. Les catholiques s'en tinrent pratiquement à la Vulgate ; et, parmi les protestants, plusieurs des plus éminents trouvèrent qu'il valait mieux, avec saint Jérôme, se servir du mot *Areopagus*.

C'est en particulier l'opinion de Théodore de Bèze. Voici en quels termes il s'exprime dans son *Novum Testamentum*[8] : « In Areopagum, ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον. Sic recte Vulgata, cum Cicero ipse graecum vocabulum servarit. Erasmus : *Martium vicum*. Atqui πάγος non declarat vicum sed colliculum potius, ut ipse Erasmus recte explicat : Neque areopagus vici nomen erat sed curiae in quam coire solebant judices, unde *Areum judicium* apud Taciti librum secundum. Ideirco vocati Areopagitæ, qui quidem perpetui erant et de summis criminibus cognosce-

1. *Commentaire de Jean Calvin sur la concordance ou harmonie du Nouv. Testam.*, p. 261.

2. *In quattuor Evang. et Act. Comment.* Œuvres, t. IV, p. 465.

3. Œuvres, éd. de 1745, t. II, p. 153.

4. *Critici Sacri*, t. VII, p. 309.

5. *Ibid.*, p. 311. Grotius, *Ibid.*, p. 318, ne se prononce pas sur la traduction, mais il croit que saint Paul a été conduit à l'Aréopage, « non ad judicium, sed quod ibi multi esse solerent homines eruditi, senatores et alii ».

6. Mars' hill.

7. Jean Gagnée, par exemple, dit en parlant d'Érasme : « Male vertit. » *Scholia in Evang. et Actus*. Paris, 1552, p. 258. Jean Lorin veut qu'on traduise non par *pagus*, mais par *mons*. *Comment. in Actus*, p. 659.

8. Ad *Actus*, XVII, 19, p. 349.

bant ac nominatim quidem de impietate... Huc igitur pertractus est Paulus ut ἀσεβείας id est impietatis reus perageretur, ejus videlicet criminis cujus damnatum fuisse Socratem idem Laertius testatur... Idque ita esse, cum ex superiore versiculo, tum ex ipsa Pauli apologia apparet : qui non temere certe mentionem fecit arae dei ignoti quam ex ipsa urbe reperisset. Non videtur tamen coram ipsis judicibus causam dixisse; sed cum illuc per tumultum raptus esset postea mirabili dei providentia dissipatis adversariis evasisse. »

L'opinion de Théodore de Bèze est donc celle-ci : saint Paul a parlé devant les Aréopagites, mais il n'y a pas eu de procès proprement dit ; ce n'est pas par ordre des magistrats qu'il a été conduit devant le tribunal, c'est par une foule tumultueuse ; il n'a pas eu à plaider devant les juges, la Providence divine a dissipé ses adversaires et il s'est retiré sans qu'un jugement ait été prononcé contre lui.

Unanimes à croire que saint Paul a été conduit sur la colline, les exégètes modernes et les historiens se séparent sur la question de savoir si oui ou non saint Paul a comparu devant les Aréopagites. Nous ne pouvons ici les citer tous, quelques exemples suffiront à montrer la diversité des sentiments. Pour Beelen, saint Paul a parlé aux Athéniens sur l'Aréopage, parce que la colline était un endroit tranquille, éloigné du tumulte de l'Agora, mais il n'a pas parlé devant les Aréopagites. « Amico modo duxerunt eum in collem Martium, dit-il, ut ibi a forensi strepitu remotus, curiosis Atheniensibus locuturus, tanto facilius posset ab his audiri... Nec desunt qui dicant Paulum eo tempore instar rei cujusdam a foro ad Areopagiticum illud tribunal fuisse pertractum, ut ibi coram judicibus causam suam ageret. Verum nihil dictum est in tota hac narratione ex quo id colligi possit[1]. »

1. *Commentarius in Acta Apost.* 2e éd. Louvain, 1864, p. 427-428.

Pour le cardinal Patrizzi, comme pour Cassiodore, c'est bien devant les Aréopagites que l'apôtre prononça son discours, mais comme devant une assemblée de sages et non comme devant des juges. « Eum duxerunt non vi ut qui reum haberent, neque ut in eum accusationem instituerent, sed amice ut coram Areopagitis de iis quae docebat plenius disserentem cumque sapientibus illis viris disceptantem audirent[1] ».

L'opinion de Corneille La Pierre, qui maintient que saint Paul fut accusé d'impiété et à ce titre traduit devant le tribunal des Aréopagites, a de moins en moins d'adhérents[2].

Parmi les historiens catholiques de saint Paul je ne citerai que l'opinion de l'abbé Fouard dont le livre est très répandu en France. « Les auditeurs de Paul, écrit-il, le pressèrent de venir à l'Aréopage pour s'expliquer plus amplement... L'apôtre se prêta à leurs désirs, heureux de prêcher Jésus-Christ, hors du tumulte de l'Agora, devant la première assemblée d'Athènes... La démarche qu'on pressait Paul de faire avait une réelle importance, car tout Athènes révérait ce conseil où siégeait l'élite de ses citoyens, politiques, orateurs, philosophes. » Puis, après avoir donné quelques détails sur la procédure suivie à l'Aréopage, l'historien ajoute : « Paul, selon toute vraisemblance, n'eut pas à affronter cet appareil judiciaire, il vint librement au conseil, en pleine lumière, non pour être jugé, mais pour exposer sa foi et tenter d'y gagner des magistrats dont le suffrage eût entraîné le peuple[3] ».

Les écrivains non catholiques, qu'ils soient de tendance orthodoxe ou de tendance rationaliste, inclinent en majorité à penser que le mot Aréopage désigne la colline et

1. *In Act. Comment.* Rome, 1767, p. 139.

2. Edit. Vivès, t. XVII, p. 222. « Ductus est ergo Paulus ad Areopagum ut ibi quasi novae religionis assertor judicaretur et si reus esset puniretur. »

3. *Saint Paul*, Paris, 1892, p. 185.

non l'assemblée. C'est notamment l'avis de Kuinoël [1], de Plumptre [2] et de Cook [3].

Conybeare et Howson reconstituent la scène à peu près de la même façon : Les Athéniens conduisent Paul de l'Agora à l'Aréopage parce que c'est un lieu plus approprié à la discussion. Tout y convie à s'occuper de pensées sérieuses. Denys et d'autres Aréopagites prirent place sur leurs sièges, mais ce fut à titre purement privé qu'ils assistèrent au discours de Paul [4].

Quelques-uns, comme M. Sabatier, hésitent à se prononcer [5].

Renan soupçonne que toute cette histoire pourrait bien n'être qu'une légende. « Il paraît, dit-il, qu'un jour les auditeurs de Paul, voulant obtenir de lui une exposition en quelque sorte officielle de sa doctrine, le conduisirent à l'Aréopage, et, là, le sommèrent de dire quelle religion il prêchait. Certes il est possible que ce soit ici une légende, et que la célébrité de l'Aréopage ait porté le narrateur des Actes, qui n'avait pas été témoin oculaire, à choisir cet auditoire pour y faire prononcer à son héros un discours d'apparat, une harangue philosophique. » Mais il ajoute aussitôt : « cependant cette hypothèse n'est pas nécessaire » ; il s'étend longuement sur les attributions de l'Aréopage, accrues encore sous la domination romaine, et il conclut : « Il n'y a donc rien d'invraisemblable à ce qu'une doctrine nouvelle se produisant, on ait invité le prédicateur à venir en quelque sorte faire sa déclaration à un tel tribunal ou du moins à l'endroit où il tenait ses séances [6] ».

1. *Commentar. in Act.* Leipzig, 1827, p. 59.
2. *The Acts of the Apost.* Londres, 1879, ad XVII, 19.
3. *The Holy Bible*, New Testament. Londres, 1880, t. II, p. 470.
4. Conybeare and Howson, *The Life and Epistles of saint Paul.* New ed. Londres, 1891, p. 290.
5. *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Aréopage.*
6. *Saint Paul*, p. 191-192.

Dans les notes qui accompagnent cette page, Renan fait quelques observations dont il ne tire pas les conséquences, mais qui amèneront à préciser le problème. Après avoir remarqué que le langage du narrateur porte à croire que, dans son intention, « la mention de l'Aréopage n'est pas une simple indication de lieu », il ajoute : « Du reste il est probable qu'à l'époque romaine le nom d'Aréopage n'avait plus de force topographique. L'étroit rocher en plein air qui porte ce nom devait sembler bien incommode ; on y substitua quelque édifice (Vitruve, II, 1, 5), ou plutôt on transféra l'institution au Portique Royal, à la Basilique (Demosth. (?), *I contre Aristog.*, § 23) située près de la colline. Malgré cette translation, le nom d' « Aréopage » put rester, comme il reste de nos jours, pour désigner un tribunal qui ne siège nullement sur la colline ; de même les noms de « tribunal de la Rote », de « Cour des Arches », etc., ont été autrefois justifiés, mais ne le sont plus. »

Cette observation est pleine de justesse et elle a pour conséquence de poser la question d'une autre façon que ne la posaient jusque là les exégètes.

Tous, en effet, partaient de ce fait qu'ils considéraient comme acquis que l'Aréopage siégeait toujours sur la colline qui porte ce nom. En réalité il n'en était plus ainsi depuis longtemps déjà, au moment où saint Paul vint à Athènes[1]. Les séances n'avaient lieu sur la colline de Mars que dans les procès de meurtre. Quand l'Aréopage procédait à une enquête sur une accusation d'autre nature portée devant lui par le peuple, il siégeait sur l'Agora, dans le Portique Royal (βασιλείος στόα). Or, à supposer que saint Paul ait été conduit devant lui, ce ne fut évidemment pas comme meurtrier, mais uniquement à cause des doctrines qu'il ensei-

1. Cf. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio*, article *Aréopage*, de M. Caillemer, t. I, p. 403. Pauly, *Real-Encyclopädie*, au mot Ἄρειος πάγος, t. II, p. 632. E. Curtius, *Stadtgeschichte von Athen*, p 263, etc.

gnait, ou comme introducteur de dieux nouveaux. On n'a donc pu le conduire à la colline de Mars. Même cette circonstance que ce furent des philosophes qui l'amenèrent de leur initiative privée ne permet pas de supposer qu'ils auraient eu l'audace d'interrompre une audience solennelle par un incident de cette nature. Aussi M. E. Curtius a-t-il pensé[1] que c'est au Portique Royal, et par conséquent à l'Agora, qu'eut lieu la scène que racontent les Actes.

La question se présente donc sous cette nouvelle forme. Saint Paul a-t-il été appelé pour une raison ou pour une autre à comparaître à l'Agora devant le tribunal de l'Aréopage ou bien les philosophes l'ont-ils emmené sur la colline de Mars, pour y entendre plus à l'aise, loin du bruit de la place publique, un exposé plus complet des doctrines qu'ils lui avaient entendu exposer sommairement dans de précédents entretiens.

Il faut tout d'abord écarter de la discussion un argument qui a été mis en avant par ceux qui prétendent que le texte même des Actes ne permet pas d'admettre que saint Paul ait été traduit devant le tribunal, mais qu'au contraire la colline est nettement désignée. Ils font remarquer que les textes classiques et les inscriptions qui mentionnent la compagnie des Aréopagites disent toujours ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλή, ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου βουλή, τὸ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ συνέδριον, τὸ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ δικαστήριον, au contraire la colline s'appelle, comme dans le texte des Actes, ὁ Ἄρειος πάγος[2]. Cela est vrai de l'époque classique, mais non de l'époque romaine. Cicéron dit en parlant du tribunal Ἄρειος πάγος[3], et une inscription du second siècle, récemment découverte par M. Cavvadias à Épidaure, contient ces mots qui ne laissent aucun doute sur l'usage de la même expression dans les documents athéniens : Ἄρειος

1. *Stadgeschichte von Athen*, p. 262.
2. F. Blass, *Acta Apostol.*, ad XVII, 19, p. 190.
3. *De Nat. Deor.*, II, 29, 74 ; *De Repub.*, I, 27, 43 ; *Ad Attic.*, I, 14, 5.

Πάγος ἐν Ἐλευσῖνι λόγους ἐποιήσατο[1]. L'expression employée par saint Luc ne préjuge donc rien et c'est par d'autres considérations que le problème doit être résolu.

Examinons donc les raisons pour lesquelles on peut supposer que saint Paul a été conduit devant l'Aréopage.

La première hypothèse est qu'il y comparut comme accusé. Il voulait introduire des dieux nouveaux dans la cité, l'Aréopage avait la garde de la religion, à lui ressortissaient les accusations d'impiété ἀσεβείας γραφή). Pour quelle raison cette accusation a-t-elle pu être intentée contre saint Paul? Parce que, répondent les partisans de cette opinion, l'introduction de dieux nouveaux, sans une autorisation en règle, c'est-à-dire sans un décret du Conseil et du Peuple, était un crime d'impiété puni de mort. Cela ressort clairement d'un passage de Josèphe. « Les Athéniens, dit l'historien juif, mirent à mort la prêtresse Ninos, parce qu'un citoyen l'accusa d'initier à des dieux étrangers. La loi, à Athènes, défendait pareille chose et la peine portée contre ceux qui introduisaient une divinité étrangère était la mort[2] ». Le grammairien latin Servius parle également de cette loi[3]. Enfin le procès de Phryné, s'il se termina par un acquittement, n'en montre pas moins qu'il était interdit d'introduire des dieux nouveaux, car elle fut poursuivie ὡς καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτρια[4].

Schœmann et M. Caillemer ont révoqué en doute le témoignage de Josèphe. Le scoliaste de Démosthènes, fait observer Schœmann[5], n'indique qu'un seul chef d'accusation contre Ninos, celui de fabriquer des philtres pour les jeunes gens, et il ajoute : « si elle eût été accusée d'in-

1. Cavvadias, *Fouilles d'Epidaure*, I, p. 68, n° 206.
2. Josephus, *Adv. Apion.*, II, 37.
3. *Ad Æn.*, VIII, 187.
4. *Fragm. Orator. Graec.*, éd. Didot, t. II, p. 426, frag. 217.
5. *Opuscula Academica*, t. III, « De religionibus exteris apud athenienses ». Cf. *Antiquités grecques*, trad. Galuski, t. II, p. 214.

troduire des dieux étrangers, le scoliaste n'aurait pas manqué de le dire également ». M. Caillemer rejette lui aussi comme étant sans autorité le témoignage d'écrivains étrangers à l'Attique et qui vécurent longtemps après l'époque où les lois dont ils parlent auraient été en vigueur[1].

Ces objections ne paraissent pas de nature à ébranler le témoignage de Josèphe. L'historien juif est généralement bien informé, les comparaisons qu'on a pu faire entre le texte officiel des documents retrouvés sur les stèles et l'analyse qu'il en donne lui ont toujours été favorables. Si le scoliaste contenait une affirmation contraire à celle de Josèphe, il y aurait lieu de chercher qui des deux a raison, mais il n'y a pas contradiction entre l'un et l'autre texte. Le silence du scoliaste n'est pas une raison suffisante pour refuser créance à une affirmation si précise[2]. Quant au procès de Phryné, il ne peut donner lieu à aucun doute. Si la loi n'avait prononcé la peine capitale pour impiété il est évident que son accusateur n'eût pu la requérir contre elle. Son procès confirme donc l'assertion de Josèphe.

Cependant si la loi était terrible et si, à certaines époques troublées, les procès furent nombreux, en temps ordinaire les Athéniens étaient tolérants. Strabon a raison de les représenter comme un peuple très hospitalier même à l'égard des dieux[3]. Il suffit de parcourir le livre de M. Foucart sur les *Associations religieuses chez les Grecs* ou, dans le livre de M. V. Clerc sur *les Métèques athéniens*, le chapitre qui traite de la religion, pour être édifié sur ce point. Ce qui favorisait en quelque sorte l'inexécution de la loi, c'est que, selon la remarque de M. Foucart, « il n'y avait

1. *Dictionnaire des Antiq. grecq. et rom.* de Saglio, article *Asebeia*. t. I, p. 466.

2. Cf. P. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, p. 133-135. V. Clerc, *Les Métèques athéniens*, p. 119.

3. X, 3, 18.

pas à Athènes de magistrats spécialement chargés de poursuivre les infractions commises ; il fallait qu'un accusateur se chargeât de les dénoncer et de faire punir les coupables[1].

Mais à supposer que le dénonciateur se trouvât, était-ce l'Aréopage qui était le tribunal compétent ?

Que l'Aréopage ait eu une certaine juridiction en matière religieuse, cela est hors de doute. Mais ce n'était que dans les cas de peu d'importance. Sans doute Cicéron raconte que le poète Sophocle dénonça à l'Aréopage un homme qui s'était rendu coupable d'un vol dans le temple d'Hercule et que le Dieu lui avait désigné en songe, mais un biographe anonyme du même poète affirme que le coupable fut traduit devant le peuple[2]. Les autres textes où il est question de la compétence de l'Aréopage dans les questions de doctrines religieuses sont tirés d'écrits apocryphes. C'est le pseudo-Plutarque qui affirme que la crainte de l'Aréopage arrêta plus d'une fois Euripide dans l'exposé de ses doctrines anti-religieuses[3] ; c'est l'auteur d'un écrit attribué à saint Justin qui assure que la même raison empêcha Platon d'invoquer le témoignage de Moïse pour prouver l'unité de Dieu[4]. Que peuvent valoir de pareilles autorités en présence de tant de témoignages qui prouvent, sans contestation possible, que dans les procès pour cause d'impiété, les juges ordinaires, c'est-à-dire les Héliastes, sont appelés à prononcer. Ce fut certainement devant eux que comparurent Anaxagore, Phidias, Diagoras de Mélos, Protagoras, Socrate, Phryné[5]. Le témoi-

1. *Op. laud.*, p. 137.

2. Cic. *de divin.*, I, 22, 54. — Biographe de Sophocle. Éd. Weise, p. 3.

3. *De placitis philosoph.*, VII, 2.

4. *Exhort. ad Gent.*, p. 61, cf. Dugit, *Étude sur l'Aréopage athénien*, p. 99.

5. Cf. Meier et Schœmann, *Der attische Process*, éd. Lipsius, p. 383 et suiv. Dugit, *Étude sur l'Aréopage athénien*, p. 183-187. Cail-

gnage de Clément d'Alexandrie au dire duquel Eschyle comparut devant l'Aréopage, sous le coup d'une accusation du même genre, n'est pas décisif. Il est fort possible, en effet, que ce père ait été amené à supposer qu'il en fut ainsi par le récit que fait Héraclide de Pont de l'émeute qui eut lieu au théâtre, lors de la représentation d'une pièce du poète. Quelques spectateurs voulurent faire un mauvais parti à Eschyle parce que dans la tragédie étaient exposées certaines parties des mystères d'Éleusis qui ne devaient point être révélées au profane. Le poète, pour échapper à leurs coups, se réfugia auprès de l'autel de Dionysos. Plusieurs membres de l'Aréopage intervinrent en sa faveur et obtinrent qu'il serait traduit devant un tribunal régulier. Héraclide ne nous dit pas quel fut ce tribunal[1].

En deux circonstances seulement nous constatons l'intervention certaine de l'Aréopage. C'est à l'époque de la domination macédonienne. Stilpon fut exilé par ordre du tribunal, mais ce ne fut pas seulement à cause d'une mauvaise plaisanterie sur Athéna. La subtilité et la frivolité de ses enseignements parurent dangereuses pour les mœurs publiques. Son ami Théodoros, qu'on surnommait l'athée, ne dut qu'à l'intervention de Démétrius de Phalère de ne pas comparaître devant la même juridiction. Dans les deux espèces l'intervention de l'Aréopage s'explique uniquement par son rôle de censeur des mœurs[2].

LEMER, *Dict. des Antiq. gr. et rom.*, art. *Aréopage*. SCHŒMANN, *Antiq. grecq.*, trad. Galuski, t. II, p. 674-679. Le discours de Lysias, *sur un sacrilège*, est adressé aux Héliastes. L'argument du discours *contre Aristogiton* cite aussi l'exemple d'un sacrilège cité devant les Héliastes.

1. Clem. Alex. *Strom.*, II, 14. Schoemann, *l. l.*, p. 675. Il faut ajouter qu'Origène fait comparaître Socrate devant l'Aréopage, ce qui est manifestement inexact.

2. SCHŒMANN, *l. l.*, p. 678. Meier suppose que le pouvoir de juger les causes d'impiété avait été attribué à l'Aréopage par Demetrius de Phalère. MEIER-SCHŒMANN, *Der Attische Process*, éd. Lipsius. p. 373-374.

Dans les cas où sa compétence était incontestable, l'Aréopage comme tout tribunal devait procéder régulièrement. Un accusateur dénonçait le crime, s'efforçait de prouver qu'il avait été réellement commis ; on entendait des témoins, l'accusé prononçait sa propre défense, enfin il y avait une sentence de condamnation ou d'absolution. Rien de tout cela n'apparaît dans le récit des Actes. Personne n'accuse saint Paul et ne demande qu'une peine soit prononcée contre lui. L'apôtre ne subit aucun interrogatoire. Il n'essaye pas de se justifier comme il le fait toutes les fois qu'il comparaît devant un juge. L'auteur des Actes a l'habitude d'entrer dans les détails sur ces divers points. Ailleurs il nomme l'accusateur, il raconte l'interrogatoire, il indique l'issue du procès. Ici rien de semblable. Paul fait un discours où il expose sa doctrine et ses auditeurs l'abandonnent quand il leur parle à nouveau de la résurrection. Donc il n'y a pas eu de jugement proprement dit.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce point. Un grand nombre d'exégètes avaient fait depuis longtemps les remarques que nous venons de résumer[1].

Plusieurs d'entre eux cependant pensaient qu'il s'agissait sinon d'un jugement, du moins d'une sorte d'enquête préparatoire au jugement lui-même : « Raptus est igitur Paulus ad judicium illud tanquam religionis perturbator, dit Arrias Montanus[2], novorumque deorum invector, quod capitale apud Athenienses erat. Raptus est autem impetu quodam populari, nullis accusatoribus constitutis, sed tanquam ex suspicione criminis, ut ipse de se rationem redderet ; non enim constabat adhuc ratio ad causam constituendam adversus ipsum ».

1. Le doyen Farrar, *Life and Work of saint Paul*, t. I, p. 539, croit qu'il n'y eut qu'une parodie de jugement. C'est exagérer la légèreté du peuple athénien, comme le remarque justement M. Ramsay. Cette hypothèse est inadmissible. Cf. *Expositor*, 1895, IX, p. 210.

2. *Elucidationes in Evang. et Acta*, p. 422.

Telle était aussi l'hypothèse de M. E. Curtius dans son *Histoire d'Athènes*. Pour lui la scène décrite par les Actes était une προδικασία[1]. S'il en eût été ainsi, on ne voit pas comment il serait possible d'admettre l'intervention de l'Aréopage. C'était l'Archonte-roi qui faisait l'enquête sur les crimes d'impiété. C'est à lui que devait être faite la dénonciation. Il y avait deux manières de procéder. Un citoyen qui avait connaissance de quelque fait d'impiété pouvait se contenter de signaler le délit et le magistrat examinait s'il y avait lieu à poursuites. Le citoyen pouvait encore prendre lui-même le rôle d'accusateur et déposer une γραφή, mais toujours l'Archonte-roi instruisait l'affaire, et c'était toujours lui qui renvoyait la cause au tribunal compétent, c'est-à-dire à l'Héliée. Dans aucun des deux cas, l'Aréopage n'avait à intervenir[2].

Un examen plus attentif du récit des Actes a conduit M. Curtius à reconnaître qu'en effet on ne pouvait voir dans la scène que décrit saint Luc ni un jugement proprement dit, ni une προδικασία. Aussi, dans un mémoire inséré aux *Comptes rendus de l'Académie de Berlin* en 1893, a-t-il donné un autre motif de la comparution de saint Paul devant l'Aréopage[3].

Les philosophes pour satisfaire leur curiosité voulaient avoir un long exposé de la doctrine de Paul. Il leur semble que cet entretien aura plus d'importance s'ils y intéressent la plus haute autorité de la cité. Curtius se range donc cette fois à l'avis de Cassiodore, de Calvin, de l'abbé Fouard, de Conybeare et Howson et du Cardinal Patrizzi, avec cette différence toutefois que, selon lui, la scène se passe à l'Agora et non sur la colline de Mars.

1. *Stadtgeschichte von Athen*, p. 262.

2. Caillemer, art. *Asebia*, dans le *Dict. des Antiq. grecq. et rom.*, t. I, p. 466. — Am. Hauvette, *De Archonte rege*, p. 81.

3. *Bericht. d. Berlin. Akad.*, 1893, p. 925 et suiv., reproduit dans *Gesammelt. Abhandl.*, t. II.

Mais alors, comme le fait observer justement M. Findlay dans son mémoire lu en 1895 à l'École Britannique d'Athènes, s'il n'y a pas d'accusation intentée contre saint Paul on ne comprend plus le rôle du tribunal[1]. Comment admettre qu'on ait eu l'habitude de conduire ainsi devant un tribunal une personne contre qui on ne voulait produire aucune charge, uniquement pour donner plus d'importance au discours qu'elle prononcera ? Agir ainsi c'eût été vraiment traiter avec trop de sans gêne le conseil le plus respecté d'Athènes. En aucun pays, les tribunaux ne se mettent ainsi à la disposition des importuns qui veulent abuser de leur temps.

Les philosophes paraissent prendre peu au sérieux les doctrines que prêche saint Paul. Mais il est un point qui leur paraît surtout étrange et sur lequel ils voudraient avoir de plus amples explications. C'est sur la nature de cet *Anastasis*, de cette Résurrection, dont le nom est associé à celui de Jésus. Le sentiment qui paraît dominer en eux est celui de la curiosité. Que sauront-ils de plus si Paul parle devant le tribunal ? La majesté même de l'Assemblée ne le rendra-t-elle pas plus circonspect ? Tout au moins il leur sera plus difficile de le questionner que s'ils sont seuls avec lui.

M. Ramsay croit, lui aussi, que saint Paul comparut à la Basileios Stoa devant les Aréopagites, mais les raisons que M. Curtius donne de l'intervention du tribunal ne le satisfont pas. Il explique tout autrement les faits[2]. On sait qu'à l'époque romaine Athènes était devenue une véritable ville universitaire. C'est là que les jeunes gens des meilleures familles du monde gréco-romain venaient s'initier aux secrets de la rhétorique et assister aux leçons

1. *The annual report of the Brit. School at Athens*, 1894-95, p. 78.
2. *Expositor*, 1895, septembre et octobre, p. 209-222 et 261-277. — *Saint Paul the traveller and Roman citizen*. Londres, 1896, p. 242 et suiv.

des philosophes. Stoïciens, Épicuriens, Académiciens groupaient autour d'eux de nombreux élèves. Or, dans les cités grecques, les gouvernements exerçaient un contrôle sévère sur l'éducation. A Athènes, ce contrôle était exercé par l'Aréopage. Plutarque dans sa vie de Cicéron raconte que le philosophe Cratippe fut autorisé par cette assemblée à enseigner la philosophie aux jeunes gens[1]. Saint Paul se présente pour enseigner lui aussi une doctrine nouvelle. Peut-on lui permettre de le faire ? C'est l'Aréopage qui est compétent pour donner cette autorisation. Saint Paul est donc amené devant lui pour exposer dans une sorte de discours-programme les points principaux de son enseignement[2] ; voilà pourquoi son discours a le caractère d'un exposé et non celui d'une défense. Le début satisfait ses auditeurs, mais quand il en vient à reparler de la résurrection des morts, ils ne veulent pas en entendre davantage et remettent ironiquement à plus tard la suite de l'entretien.

L'explication de M. Ramsay est ingénieuse, mais pas plus que les précédentes elle ne repose sur une base solide. L'Aréopage, en effet, exerçait un contrôle sur l'enseignement, mais dans quel cas ? lorsqu'il s'agissait de leçons données dans les écoles officielles d'Athènes. Le collège des Éphèbes, placé plus particulièrement sous son contrôle, était une école publique. Les collèges des νέοι étaient de même des associations reconnues, ayant leurs officiers, soumises au contrôle de l'État. Or que dit Cicéron ? que l'Aréopage autorisa Cratippe à donner des leçons de philosophie aux νέοι. Rien de plus naturel. Mais peut-on supposer que saint Paul ait eu l'intention d'obtenir une autorisation de ce genre ? On ne s'imagine pas l'apôtre,

1. Vie de Cicéron, 24 : διεπράξατο δὲ τὴν ἐξ Ἀρείου Πάγου βουλὴν ψηφίσασθαι καὶ δεηθῆναι μένειν αὐτὸν ἐν Ἀθήναις καὶ διαλέγεσθαι τοῖς νέοις ὡς κοσμοῦντα τὴν πόλιν.

2. Telle paraît être aussi l'opinion de M. Thalheim dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly et Wissowa, art. *Aréopage*, nouv. éd., II[1], col. 633.

au lieu d'aller de ville en ville jeter la bonne semence, s'installant à Athènes pour professer la religion chrétienne dans un collège. Les auditeurs qu'il désirait, c'étaient les gens qu'il rencontrait sur la place publique, qu'il allait trouver dans leurs maisons ; c'étaient les pauvres, les artisans, les esclaves, plus encore que les étudiants athéniens. Pour une prédication semblable, point n'était besoin de l'autorisation de l'Aréopage et par conséquent saint Paul n'avait point à faire d'exposé de sa doctrine devant cette haute assemblée.

En plus des raisons que nous avons indiquées, M. E. Curtius et les savants qui pensent que saint Paul a parlé devant les Aréopagites trouvent dans la rédaction même du texte des actes des arguments en faveur de leur thèse.

Ils remarquent tout d'abord que saint Luc dit que Paul fut conduit ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον. Or, disent-ils, l'emploi du mot ἐπὶ indique qu'on amène quelqu'un devant une autorité publique. Hérodote l'emploie toujours en pareil cas et c'est en particulier l'usage de saint Luc. Cela est vrai, mais ici le mot ἐπὶ est naturellement amené par ἐπιλαβόμενοι ; de plus cette préposition, quoi qu'en dise M. Curtius, est souvent employée avec un nom de lieu. On dit : ἐπὶ πύργον, ἐπὶ ὄρος, ἐπὶ τὸ βῆμα[1]. On dit de même indifféremment ἀναβαίνειν ἐπὶ ou εἰς τὸ πλῆθος, τὸ δικαστήριον, aller à l'assemblée, au tribunal, ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα, monter sur l'estrade du théâtre. Il n'y a donc rien à tirer en faveur d'une thèse quelconque de l'emploi de la préposition ἐπί.

Il n'y a pas plus à s'appuyer sur les mots ἐν μέσῳ. Ces mots, disent MM. E. Curtius et W. Ramsay, quand ils sont accompagnés du génitif, s'appliquent, dans les Actes, à un groupe de personnes. Pierre se lève au milieu de l'assem-

1. Ἐπὶ πύργον. *Iliad.*, VI, 386 ; XII, 375 ; ἐπὶ τὸ ὄρος, Hérod., I, 131 ; Xénoph., *Anab.*, IV, 1, 7. ἐπὶ τὸ βῆμα, Démosthène, *passim*.

blée de ses frères[1] ; il parle au milieu du Sanhédrin[2]. Sans doute, et c'est en effet l'expression naturelle en pareil cas. Il en est d'autres où, comme dans le discours de saint Pierre aux Juifs, le jour de la Pentecôte, il est difficile d'expliquer les mots ἐν μέσῳ autrement que par un hébraïsme équivalent à « devant vous, en votre présence[3] ». Mais il n'est pas besoin de chercher ici de longues explications. La colline de l'Aréopage est surmontée d'une plate-forme autour de laquelle sont des gradins où s'asseyaient les Aréopagites. Saint Paul pour être bien entendu de tous ceux qui étaient montés avec lui ne pouvait mieux se placer qu'au milieu de la plate-forme. Il était donc réellement *au milieu de l'Aréopage*.

Après avoir exposé les arguments qui militent en faveur de leur thèse, les auteurs que nous avons cités ajoutent un certain nombre d'objections qui s'opposent à la thèse contraire :

1° Il est inadmissible, disent-ils, que les Athéniens si respectueux de leurs traditions nationales, si fiers de toutes les gloires de leur patrie, aient conduit un *hâbleur*, un *semeur de paroles* pour lequel ils professaient tant de mépris à l'un des endroits les plus respectés d'Athènes. Pouvaient-ils admettre que ce juif vint prêcher des divinités étrangères à la place même où avaient été jugés le dieu Arès et le héros Oreste, où la déesse Athéna avait elle-même présidé la plus haute cour de son peuple favori ? — Cette objection porte tout autant contre la comparution de Paul devant les Aréopagites, s'il ne paraît pas comme accusé. Pourquoi fournir un si respectable auditoire à l'exposé de doctrines qu'on regarde comme dignes de mépris ? C'eût été un véritable manque de respect à l'égard des Aréopagites. Ajoutons qu'il n'est pas dit dans

1. *Act.*, I, 15.
2. *Act.*, IV, 6.
3. *Act.*, II, 22. Cf. Blass ad I, 15.

le texte que ce sont les gens qui méprisent et qui insultent saint Paul qui le conduisent sur l'Aréopage. Les avis étaient divers ; tandis que les uns insultaient Paul, les autres remarquaient seulement qu'il annonçait des dieux étrangers. Ce sont évidemment ceux-là et non les premiers qui le conduisent à l'Aréopage dans le désir de s'instruire plus à fond de cette nouvelle doctrine. N'y avait-il pas parmi ces philosophes, disciples d'Épicure ou de Zénon, de nombreux étrangers pour qui l'Aréopage n'était rien de plus qu'un lieu commode pour une discussion philosophique ou religieuse ?

2° La colline de l'Aréopage, objecte-t-on encore, n'est pas un lieu propre à contenir une assemblée nombreuse ; à peine une centaine de personnes peuvent-elles y trouver place. C'est un endroit où le soleil est trop ardent lorsque le temps est clair et où le vent souffle le plus souvent. Les hellénistes qui ont visité Athènes insistent sur ces observations[1].

Ici encore il est difficile de voir des objections péremptoires. Rien en effet n'indique dans le texte des Actes que saint Paul ait parlé en présence d'une foule nombreuse. Son discours n'est pas une harangue populaire. Il traite des questions les plus élevées et en particulier d'une de celles qui furent le plus agitées dans les écoles philosophiques : la question de l'origine des choses : « Dieu n'a besoin de rien, lui qui donne à tous la vie, le souffle et toute chose. C'est lui qui a tiré d'un seul homme toutes les nations et qui les a fait habiter sur la surface de la terre, marquant à chacune la durée de son existence et les limites de leur habitation. C'est à lui qu'elles doivent de chercher Dieu dans l'espoir de le saisir ou de le trouver. Et cependant il n'est pas loin de nous. En lui nous vivons, nous nous mouvons, nous existons. Comme l'a dit un de vos poètes :

1. Chr. Belger, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1895, p. 174.

« Nous sommes de sa race ». Si donc nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons penser que le divin puisse ressembler aux images d'or, d'argent ou de pierre, sculptées par l'art et le génie humain ». Il rappelle le jugement qu'auront à subir les hommes. Un pareil langage suppose des auditeurs d'un esprit cultivé, c'est-à-dire peu nombreux.

3° Mais alors, dit M. Ramsay, pourquoi les philosophes qui désiraient entendre saint Paul n'auraient-ils pas choisi quelque édifice où l'on fût à l'abri des intempéries de l'air, des ardeurs du soleil, de la pluie ou du vent.

Sans doute le soleil est ardent sur l'Aréopage aux heures chaudes de la journée et le vent y souffle souvent, mais il est aussi des jours et des heures où la température y est délicieuse et l'atmosphère calme. Pourquoi le jour où saint Paul prononça son discours n'aurait-il pas été l'un de ceux-là? Par un temps calme, l'Aréopage est parfaitement approprié à la scène décrite par saint Luc ; il y a même des sièges pour les auditeurs, fait observer justement M. Findlay[1].

4° L'Agora, dit encore M. E. Curtius, est le lieu le plus favorable à une discussion, les interruptions parties de la foule excitaient les interlocuteurs ; sur le sommet de l'Aréopage on n'eût trouvé personne. Cela est encore vrai, mais pour un exposé ne devait-on pas rechercher précisément un endroit calme où l'on ne fût pas importuné par la foule. Loin donc de voir dans la solitude de l'Aréopage une difficulté contre ma thèse, j'y vois au contraire un argument en sa faveur.

Le dernier motif qui me porte à croire que ce n'est pas devant le tribunal que l'apôtre a prononcé son discours mais sur la colline, c'est l'appellation dont il se sert pour désigner son auditoire. Toutes les fois qu'un orateur athénien s'adresse à une classe déterminée de citoyens, il les

1. *Op. l.*, p. 87.

désigne par leur titre. Démosthène et les autres, quand ils parlent devant un tribunal, ne manquent jamais de les appeler ἄνδρες δικασταί ; les généraux qui haranguent leurs soldats disent toujours ἄνδρες στρατιῶται. Lysias, s'adressant à l'Aréopage, l'appelle ὦ βουλή[1]. Les mots ἄνδρες Ἀθηναῖοι ne sont usités que dans les discours adressés aux simples citoyens. Or peut-on supposer que, parlant aux Aréopagites, saint Paul ne les ait pas désignés par leur titre ou tout au moins par celui de juges ? Ou bien peut-on admettre qu'il n'ait pas fait attention à leur présence et se soit adressé directement à la foule ? N'était-il pas de tout intérêt pour lui de capter tout d'abord leurs suffrages et par conséquent de ne pas les blesser par ce manque d'égards. Il n'y a qu'un moyen d'expliquer sa façon de parler, c'est qu'il n'ait pas été en présence de cette vénérable assemblée.

Ma conclusion est donc celle-ci : par les mots Ἄρειος πάγος, le texte des actes désigne la colline de Mars et non le tribunal. C'est sur la colline et non au Portique Royal que l'apôtre a parlé. Il s'est adressé à quelques philosophes, accompagnés peut-être d'un certain nombre de curieux, et non à une foule nombreuse. Ses auditeurs avaient choisi cet endroit précisément parce qu'il était solitaire, à l'écart du tumulte de l'Agora, tel que pouvaient le désirer des hommes qui voulaient entendre, sans être distraits, l'exposé d'une doctrine religieuse nouvelle pour eux.

En faisant ces réserves, je citerai volontiers pour terminer, une page du regretté Constant Martha qui me paraît rendre parfaitement le caractère de la scène décrite par saint Paul[2].

1. Lysias, *Orat.*, VII.

2. C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, éd. in-8, p. 311. M. Martha suppose, ce qu'il est impossible d'admettre, que saint Paul a harangué la foule du haut du rocher ; ses auditeurs n'auraient rien entendu, s'ils avaient été placés en bas. L'apôtre ne pouvait s'adresser qu'à ceux qui étaient avec lui sur le rocher même.

« Quand saint Paul parut dans Athènes, on s'empresse de le mener à l'Aréopage, à la colline de Mars... On espère une belle fête oratoire et des nouveautés piquantes ; on prend l'apôtre pour un de ces philosophes à figure austère, pauvres, errants, qui ne manquaient pas de passer par Athènes pour consacrer leur gloire devant les juges les plus compétents. Il est sollicité à publier sa doctrine, comme plus tard, aux jeux olympiques, Dion Chrysostome, malgré ses haillons, sera contraint par les instances du peuple à prononcer un discours sur les attributs de Jupiter. On écoute d'abord, non sans faveur, ce philosophe prêcheur de nouvelle espèce annonçant le *Dieu inconnu* avec une véhémence si peu étudiée ; on paraît même sensible à la beauté de ses divins emportements. Mais quand il vient à parler de la résurrection des morts, les assistants, désappointés, se moquent... Ainsi la plus belle des scènes chrétiennes n'a été pour les Athéniens qu'une représentation oratoire manquée. A leurs yeux Paul n'était qu'un sophiste voyageur, de tous les sophistes le plus étrange ».

Paris. ÉMILE BEURLIER.

CHRONIQUE

DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

IV. Histoire du dogme. — Elle occupe, dans l'histoire de la littérature chrétienne, la même place que l'histoire de la philosophie dans l'histoire littéraire profane. Fondée par deux théologiens français du xviie siècle, le jésuite Petau et l'oratorien Thomassin, elle est surtout cultivée aujourd'hui par les protestants allemands. L'ouvrage capital en la matière est celui de [**76**] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (t. I, xvii-800 pp., 3e éd., 1894, 17 Mk.; t. II, xvi-483 pp., 3e éd., 1894, 10 Mk.; t. III, 1re éd., xix-789 pp., 1890, 19 Mk. 50; Fribourg-en-Br., Mohr, in-8). L'exposé de l'histoire du dogme dans l'ancienne Église jusqu'aux commencements de la scolastique y est faite, d'un point de vue purement rationaliste, par l'homme qui connaît aujourd'hui le mieux la littérature chrétienne. Le libéralisme de l'auteur l'a dépouillé de quelques préjugés confessionnels protestants, et telle digression sur la catholicité de l'Église de Rome remplacerait avec avantage ce qu'on lit d'ordinaire à ce propos dans les théologies dogmatiques. Mais le développement du dogme est présenté d'un bout à l'autre comme une évolution naturelle. Cet esprit systématique a égaré l'auteur en plus d'un point, notamment dans l'étude de la période moderne. M. H. a pris, pour la manifestation normale des tendances dogmatiques des catholiques, les écarts de plume d'un religieux qui, depuis, a passé bruyamment au protestantisme. Malgré ces réserves, qu'il faudrait développer à l'occasion de chaque sujet particulier, la lecture des deux premiers volumes est indispensable à quiconque s'occupe de théologie positive et historique. Ce traité a été résumé en un volume pour les débutants et les « candidats en théologie » : [**77**] A. Harnack, *Grundriss der D. G.* (2e éd., Fribourg, Mohr, 1893; 6 Mk.); il ne saurait, malheureusement, remplacer d'aucune façon le *Lehrbuch*; il a été cependant traduit en français.

Harnack a moins raconté l'histoire des dogmes que l'histoire du dogme chrétien au ive s., de sa formation, de son développement; il a étudié plutôt les doctrines des individus que celles de la société organisée et hiérarchisée de l'Église. C'est en ce sens qu'a tenté de réagir [**78**] Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte zunächst für seine Vorlesungen* (Halle, 1893, 3e éd., xiv-484 pp. in-8; 6 Mk.), dans la deuxième et la troisième édition de son manuel. Ce livre a, de plus, toutes les qualités d'un livre d'enseignement : il est

bien divisé et clairement disposé, et l'on y trouve les textes essentiels avec la bibliographie moderne. Çà et là seulement quelques phrases embarrassées peuvent arrêter un lecteur français. Une discussion plus récente de la méthode et des tendances de M. Harnack a été soulevée par [**79**] G. Krüger, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte* (Fribourg, Mohr, 1895 ; 86 pp. in-8), brochure de polémique interprotestante, si l'on peut s'exprimer ainsi, et qui ne se tient pas toujours dans les limites de la question (cf. *Rev. cr.*, 1896, I, p. 55). Un ouvrage catholique qui ne saurait être mis en parallèle avec Harnack, mais qui ne peut être complètement négligé, est celui de [**79** *bis*] Schwane, *Dogmengeschichte* (4 vol. : I, Temps prénicéens, x-572 pp. ; II, Époque patristique, 325-787, xiv-892 pp. ; III, Moyen âge, 787-1517 ; IV, Temps modernes, depuis 1517 ; Fribourg, Herder). Dans chaque volume les faits sont groupés, non pas chronologiquement, de manière à faire sentir leur succession, mais d'après les grandes divisions de la dogmatique : théologie, christologie, anthropologie, ecclésiologie. C'est avant tout un livre d'apologétique et de démonstration évangélique.

La philosophie chez les écrivains ecclésiastiques a été l'objet d'un manuel récent : [**80**] A. Stöckl, *Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter* (Mayence, 1891 ; viii-435 pp.) ; malheureusement l'exposé est fait d'une manière trop mécanique et le défaut d'indications bibliographiques rend le livre peu utile.

V. Langue et Versification. — Je serai bref sur ce chapitre. L'étude du grec propre aux auteurs chrétiens n'est pas très avancée. Il n'existe pas de grammaire générale de ce groupe d'écrivains, et les travaux de détail sont très rares. Comme le grec des Septante et du Nouveau Testament a beaucoup de rapports avec celui des Pères, les livres, assez nombreux, qui sont consacrés à ce sujet rendront service. On en trouvera une bibliographie raisonnée dans [**81**] J. Viteau, *Étude sur le grec du Nouveau Testament; Le Verbe : syntaxe des propositions* (Paris, Bouillon, 1893 ; lxi-242 pp. in-8 ; cf. Id., *Essai sur la syntaxe des voix dans le grec du Nouveau Testament*, dans la *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. XVIII, 1894, pp. 1-41 ; l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 1896, p. 98, annonce, du même auteur, pour paraître dans la *Bibliothèque* de cette École sous le n° 113 : *Rapports du verbe avec le sujet et le complément*). Depuis, l'ouvrage classique de [**82**] G. B. Winer, *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidiom*, dont la septième édition, de 1867, n'était guère qu'une réimpression de la sixième, parue en 1855, a commencé à subir une refonte qui en fera un livre nouveau (par P. W. Schmiedel ; Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1894 ; I. Th. : *Einleitung u. Formenlehre*, xvi-144 pp. in-8 ; 2 Mk. 60 ; cf. *Rev. cr.*, 1894, II, 49-51, V. Henry). Parmi les ouvrages moins récents, je ne veux mentionner que [**83**] E. Hatch, *Essays in biblical Greek* (Oxford, 1889, x-293 pp.

in-8), moins à cause de la quantité de matériaux recueillis que pour les idées qu'il suggère et les perspectives qu'il ouvre à la pensée; cf. *Rev. cr.*, 1890, I, 24-27.

A côté des concordances, du Thesaurus et de Du Cange, deux dictionnaires sont utiles : [84] I. C. Suicer (Schweizer) *Thesaurus ecclesiasticus*, e patribus graecis ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses, et huiusmodi alia spectant (Amsterdam, 1682, 2 vol. in-f°; dernière éd., Utrecht, 1746), et [85] E. A. Sophocles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine periods* (from B.C. 146 to A. D. 1100) (Boston, Little, Brown and C°, 1870, xiv-1188 pp. in-8, 2e édition non modifiée, New-York et Leipzig, 1888, 45 Mk.). Le premier, quoique vieilli, reste utile; le deuxième contient un dépouillement de Du Cange, des textes imprimés des auteurs ecclésiastiques et des glanures des écrivains profanes de la période byzantine. Une première esquisse de ce dernier avait paru, en 1860, dans le tome VII des Mémoires de l'Académie de Cambridge-Boston.

La langue des écrivains latins est étudiée avec suite dans l'*Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, entrepris en 1884 par [86] M. Wölfflin en vue d'un Thesaurus latin dont les cinq principales académies allemandes ont assumé dernièrement la responsabilité. Neuf volumes de cette collection ont paru et contiennent de nombreux articles sur les auteurs chrétiens; on y trouvera en même temps toute la bibliographie récente. L'ouvrage capital paru en France sur ces questions a été donné par [87] Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours* (Paris, Hachette, 1890; 787 pp. in-8). J'espère consacrer aux dernières publications sur le latin ecclésiastique une des prochaines chroniques.

La deuxième édition du traité classique de [88] Lucien Müller, *De re metrica poetarum latinorum praeter Plautum et Terentium* (Petropoli et Lipsiae, C. Ricker, 1894; xii-651 pp. in-8) contient, comme la précédente, de nombreuses pages sur la versification des poètes latins chrétiens. Le P. Edme Bouvy a publié sur les mélodes grecs une excellente thèse [89] : *Poètes et mélodes, étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque* (Nîmes, 1886, xv-384 pp. in-8). Mais les recherches les plus neuves faites sur ce domaine ont eu la prose pour objet. En 1891, M. Wilhelm Meyer, de Spire, découvrait que les prosateurs byzantins suivaient à la fin des phrases certaines règles d'accentuation : les deux syllabes qui précèdent le dernier accent d'une incise ou d'une phrase sont atones. C'était reporter dans un autre pays et pour une période plus ancienne des préoccupations que MM. Noël Valois et Louis Duchesne avaient reconnues, plusieurs années auparavant, chez les rédacteurs de la chancellerie pontificale (cf. *Rev. cr.*, 1891, II, 207-210, Louis Havet). Enfin, en 1892, M. Havet découvrait à la fin des phrases de Symmaque, puis de Pline le Jeune, puis de Cicéron, non pas un rythme tonique, mais des observances métriques, consistant essentiellement

dans la pratique exclusive de certaines combinaisons de longues et de brèves ([90] *La Prose métrique de Symmaque*, Paris, Bouillon, 1892, 112 pp. in-8; 4 fr.). J'ai trop insisté ailleurs sur l'importance de cette découverte pour y revenir cette fois en détail (cf. *Rev. cr.*, 1893, I, 186-193; *Enseignement chrétien*, 1893, t. XII, p. 433-439). Il semble cependant qu'on n'en a pas encore compris toute la valeur, soit pour l'établissement des textes, soit pour l'appréciation des influences littéraires.

Il resterait à parler des monographies consacrées en ces dernières années aux auteurs ecclésiastiques. Je préfère réserver cet examen à plus tard.

Paris. PAUL LEJAY.

CHRONIQUE D'HISTOIRE
DE L'ÉGLISE GALLICANE

Le domaine géographique de l'église gallicane a beaucoup varié suivant les époques. Pour la période de l'évangélisation, il comprend d'abord la Gaule romaine dans toute son extension, c'est-à-dire jusqu'à ses limites naturelles des Alpes, du Jura et du Rhin. Il comprend même quelques parties de la Suisse et des vallées de la Haute Italie qui furent rattachées à des évêchés de la Gaule. La confusion entre le domaine de l'église gallicane et celui de l'église germanique se prolonge même bien au delà de la durée de la domination romaine, les deux pays de Gaule et de Germanie se trouvant placés ensemble sous le sceptre des princes mérovingiens et carolingiens. Saint Boniface, apôtre de l'Allemagne, est aussi le réformateur du clergé franc et demande une place dans une histoire de l'église gallicane. Depuis le traité de partage, dit traité de Verdun, en 843, les destinées de la France et de l'Allemagne sont beaucoup plus divergentes. Certains territoires, comme celui de Trèves, de Liège, sont désormais unis d'une manière définitive à des pays voisins et ne rentreront plus jamais qu'en passant dans l'obédience politique de la France. Il semble que dès lors l'historien de l'église gallicane puisse considérer comme de son ressort tout le territoire français d'avant la guerre de 1870. De suivre d'une manière absolue toutes les variations de frontières au nord, à l'est et au sud-est, il n'est guère possible d'y songer. La consti-

tution d'un royaume d'Arles, par exemple, ne saurait l'empêcher de suivre les vicissitudes d'églises destinées à réintégrer bientôt leur place dans leur pays originaire. Il en est de même des églises de Metz, Toul et Verdun. Il n'est peut-être pas nécessaire d'exposer leur histoire dans un grand détail, pour le temps où elles faisaient partie de l'empire germanique; mais pour cette époque même on leur doit cependant mieux qu'une simple mention, soit à cause de la grande place qu'elles occuperont plus tard dans l'histoire de la France, soit en raison de leur situation spéciale dans l'empire, et de l'influence qu'elles ont toujours eue sur les églises françaises. Dans la région du Nord enfin, et jusqu'à la constitution des Bays-Bas, de la future Belgique et de la future Hollande, l'historien de l'église gallicane est mainte fois obligé de franchir la frontière actuelle qui morcelle d'une manière si artificielle le pays des Flandres, autrefois fief mouvant de la couronne de France.

L'histoire même de l'église gallicane est encore plus difficile à délimiter que son domaine géographique. Comme toute église particulière, l'église de France vit à la fois de la vie générale de la grande communion religieuse à laquelle elle appartient et de la vie propre du pays qui lui a donné naissance. Son historien court le risque ou d'amplifier son exposition outre mesure, en faisant trop d'emprunts à l'histoire générale, ou de la dessécher en se bornant à signaler les particularités de son sujet. Il est surtout difficile de garder une mesure quand il s'agit de dresser une bibliographie. Des chroniques ultérieures renfermeront un essai de bibliographie générale des sources et des sciences auxiliaires de l'histoire de l'église gallicane. Mais sur ces matières aussi bien que sur certaines époques de notre histoire religieuse, je me borne à signaler aujourd'hui quelques ouvrages récents, choisis parmi les plus utiles et les plus importants.

Sciences auxiliaires. — Si la bibliographie n'est pas à proprement parler une science, elle n'en offre pas moins une aide indispensable pour l'étude. On trouvera un guide pour s'orienter parmi les sources, parmi les ouvrages généraux ou particuliers, dans le livre de M. [1] G. Monod, *Bibliographie de l'histoire de France, Catalogue méthodique et chronologique des sources et des ouvrages relatifs à l'histoire de France depuis les origines jusqu'en 1789*, in-8, Paris, Hachette, 1888. C'est un bon instrument de travail, peu encombrant, et qui dispense souvent de recourir à des répertoires plus compliqués. Il contient une bibliographie de la bibliographie et renseigne le lecteur sur les recueils mêmes qu'il peut avoir intérêt à consulter dans les bibliothèques. L'auteur a compris qu'il ne pouvait omettre tout à fait les histoires qui ont un lien étroit avec l'histoire de France. A ce titre figurent sous la rubrique *Histoire ecclésiastique* (p. 36-38) une énumération de sources qui intéressent soit l'Église entière, soit seulement l'église de France, et sous la rubrique *Histoire religieuse* (p. 99-108) des listes de travaux de

seconde main concernant l'histoire ecclésiastique générale, le droit canonique, l'église gallicane, l'église protestante, les églises particulières. Ces diverses bibliographies sont bien incomplètes. Je ne vois nulle part mentionnées les histoires de Rohrbacher et de Darras. Personne ne méconnaît les défectuosités de ces ouvrages. Cependant le premier pouvait prendre place dans une bibliographie où ne figure qu'un seul travail catholique sur l'ensemble de l'histoire de l'Église : les trois volumes d'Alzog, traduits de l'allemand en 1855, il y a plus de quarante ans. Je n'y trouve pas davantage l'important ouvrage de Maassen sur les sources du droit canonique mérovingien. Au reste, le volume de M. Monod servira surtout par le grand nombre de renseignements qu'il donne sur l'église de France dans les parties de son ouvrage qui ne traitent point directement d'histoire ecclésiastique. La rubrique « Collections de chartes et de diplômes », par exemple, offre une abondante liste de cartulaires d'abbayes et peut suppléer en partie la rubrique « Institutions monastiques », qui manque à l'article « Histoire religieuse ». De même encore, le chapitre des « Sources législatives et juridiques » devra être consulté pour compléter les indications sur le droit ecclésiastique. Tel qu'il est, malgré ses lacunes et ses défauts, peut-être inévitables dans une première édition, le livre de M. Monod est un précieux point de départ pour un travail sur l'église de France.

Les sciences auxiliaires de l'histoire ont fait l'objet de quelques publications qui intéressent particulièrement l'église de France. Un volume assez récent [2] A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris, Hachette, 1894, offre aux débutants un moyen de s'initier aux principes de la diplomatique, dont il n'est plus guère pratique d'aller demander la connaissance première aux travaux de Mabillon. La partie proprement diplomatique de cet ouvrage est consacrée à l'histoire de la diplomatique, à l'examen des éléments critiques de la teneur des chartes et des parties constitutives des chartes, à l'organisation des chancelleries, à l'étude des actes privés. L'auteur a groupé autour de cette partie technique une multitude de renseignements sur les noms de personnes, sur les noms de lieux, sur les poids et mesures, sur les monnaies, sur les différents systèmes chronologiques, sur la manière d'identifier les dates. Écrivant en France, pour des Français, l'auteur s'est trouvé naturellement amené à s'occuper particulièrement de la France, et par exemple à exposer en détail l'organisation de la chancellerie des rois de France. D'ailleurs, la diplomatique allemande et italienne ayant fait l'objet d'un travail très détaillé [3] Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, 1888, il était sans inconvénient, même dans un manuel d'ensemble, destiné à « servir de guide aux historiens », de faire une place plus grande aux choses de notre pays. Le volume de M. Bresslau sera néanmoins consulté avec fruit pour nos anciennes chartes mérovingiennes et carolingiennes.

Une question particulière de la diplomatique mérovingienne est étudiée par [4] Julien HAVET[1], dans un mémoire, *La formule : N., rex Francorum V. Inl.* (*Bibl. de l'École des Chartes*, t. 46 (1885), p. 138-149), reproduit dans les *Œuv.* de J. HAVET, t. I (Questions mérovingiennes) avec deux comptes rendus d'ouvrages roulant sur la même question (p. 1-18). L'abréviation *V. Inl.* à la suite du nom propre du prince et de sa qualification de *rex Francorum* avait été lue ordinairement *vir inluster*. Havet propose de la lire *viris inlustribus*. Elle représenterait non un titre du roi, mais la désignation des personnages, fonctionnaires royaux, comtes et ducs, seigneurs de tout rang à qui le roi donne des ordres. Les raisons alléguées paraissent décisives. Le titre de *vir inluster* fut donné aux maires du palais comme à d'autres fonctionnaires. Vers la fin des temps mérovingiens il leur est même exclusivement réservé, et c'est ce qui explique que dans les diplômes de Pépin-le-Bref et dans ceux de Charlemagne jusqu'en 775, les rois prennent le titre ou plutôt continuent à prendre pendant une vingtaine d'années le titre qu'ils avaient porté autrefois et qu'ils abandonnent du reste bientôt pour celui de *patricius Romanorum*. — Ce sont également des remarques intéressantes pour la diplomatique mérovingienne qui remplissent toute la première partie d'un mémoire dont il sera question à propos de Saint-Denis, et qui permet à Havet (*Quest. mérov.*, p. 247-263 de corriger le texte défectueux, et de soutenir l'authenticité d'une charte portant donation par Dagobert Ier, en 629, du village d'Etrépagny-en-Vexin à l'abbaye de Saint-Denis.

La chronologie, si importante pour la datation des chartes, est abordée par M. Giry dans son manuel de diplomatique. Elle abonde en problèmes. La chronologie des Mérovingiens particulièrement est l'une des questions les plus épineuses de notre ancienne histoire et l'une des plus importantes pour la lecture et l'interprétation des documents ecclésiastiques. Un mémoire très important a paru sur cette question en 1882 dans les *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XXII, p. 449-490 : [5] B. KRUSCH, *Zur Chronologie der merowingischen Könige*. L'auteur démontre que les dates communément admises comme celles de l'avènement ou de la mort des rois mérovingiens ont été fixées d'après des indications de la chronique de Frédégaire. Or ces indications sont

1. Comme on le verra par la suite de cette chronique, la science a fait une perte cruelle en la personne de Julien Havet, mort à quarante ans (1893), avant d'avoir pu donner toute sa mesure. Par ses travaux, solides et lumineux, il a fait avancer en particulier l'histoire politique et religieuse de notre pays, éclairci plusieurs points obscurs, résolu maint problème délicat de nos origines. A défaut du livre qu'il avait rêvé d'écrire, sa famille lui a élevé un monument durable en réunissant dans les deux volumes de ses œuvres (*Œuvres de J. Havet*, Paris, Leroux, 1895 2 vol. in 8°), les mémoires et opuscules qu'il avait déjà publiés dans la Bibliothèque de l'École des Chartes ou qu'il laissait suffisamment avancés, sinon terminés. Le premier volume contient les *Questions mérovingiennes*, le second divers opuscules. A mesure que j'aurai à parler de ces travaux, je renverrai aux volumes des Œuvres, et aussi, le cas échéant, aux périodiques où ils auraient déjà paru.

souvent contradictoires, ou peu sûres, ou certainement erronées. Il reprend ces dates une à une, les contrôle par d'autres documents et les détermine à nouveau d'après des données concordantes. Il arrive ainsi à des conclusions notablement différentes de l'opinion commune. Ce n'est pas seulement de quelques semaines ou de quelques mois, c'est quelquefois d'un ou de deux ans qu'il déplace l'avènement ou la mort d'un roi. Ainsi Gontran au lieu de régner de 561 au 28 mars 593 aurait régné de 561 au 28 mars 592. Thierry II aurait commencé son règne en 595 au lieu de 596, et Clotaire II aurait terminé le sien à la fin de 629 et non pas en 628. Dagobert Ier aurait régné notablement plus tard qu'on ne le croit communément, de mars 623 à janvier 639 et non de 622 à janvier 638. De même, Sigebert III se trouve reculé de 632 au commencement de 634, Clovis II de janvier 638 à janvier 639. Le gouvernement de Clotaire III ne s'étendrait pas de 656 à 670, mais irait de la fin de 657 au commencement de 673; celui de Childéric II aurait pour dates de 663 à la fin de 675 au lieu des dates de 660 à 673. Enfin Thierry III n'aurait commencé de régner qu'à la fin de 675. En ce qui concerne l'avènement de Clotaire III, les affirmations de M. Krusch ont trouvé deux contre-épreuves intéressantes : l'une vient de la note qui termine un ancien manuscrit de Luxeuil, actuellement au château de Troussures (Oise), [6] Julien Havet, *La date d'un manuscrit de Luxeuil* (*Bibl. de l'École des Chartes*, t. 46 (1885), p. 430-439; *Œuvres*, t. I, p. 90-101). Cette note mentionne la douzième année d'un roi Clotaire, dans la treizième indiction. La concordance est exacte, si l'on fait régner Clotaire III depuis la fin de 657, entre le 10 octobre et le 16 novembre, et l'on n'a pas besoin de recourir, comme l'a fait Mabillon, à Clotaire II, en supposant que les années de ce prince en Bourgogne sont comptées autrement qu'en Neustrie; — l'autre contre-épreuve vient d'une inscription de Vienne, publiée dans la *Revue épigraphique* n° 728, qui suppose que la Bourgogne appartenait à Clotaire en l'an trois de son règne et que le 1er mai de cette troisième année tombait dans la troisième indiction. Toutes ces indications ne sont exactes que rapportées à Clotaire III et si l'on fait partir le règne de ce prince de la fin de 657. Mais sur d'autres points, l'examen de différentes chartes n'a pas toujours confirmé les assertions de M. Krusch. Havet, *Quest. mérovingiennes*, p. 154, propose les dates suivantes : Clotaire II devient roi après le 1er septembre, et avant le 18 octobre 584; Gontran meurt le 28 mars 593; Thierry II, roi avant la mort de son père, entre mars et juillet 596; mort de Childebert II après le 28 février 597; mort de Thierry II, après mars 613, et de son fils Sigebert après le 1er septembre 613 ou au commencement de 614; avènement de Dagobert Ier entre le 20 janvier et le 7 avril 623; mort de Clotaire II, entre octobre 629 et avril 630; mort de Dagobert Ier, le 19 janvier 639; avènement de Thierry IV, dans les derniers mois de 721 ou en janvier 722.

Histoire par ordre chronologique. — Les origines chrétiennes de la Gaule continuent d'alimenter les discussions. L'aspect de la question a considérablement changé depuis que M. [7] L. Duchesne a versé de nouveaux arguments au débat dans un *Mémoire sur l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule*, 1890 (Extrait des *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, t. 50; *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 1-59). L'auteur précise d'abord l'état de nos informations sur l'origine des différentes églises, et il énumère les diocèses de France ayant de bons catalogues épiscopaux. Il est essentiel de s'entendre ici sur ce que l'on appelle *bon* catalogue épiscopal, car c'est faute d'avoir bien déterminé l'état de la question, que Mgr [8] Ch. F. Bellet, qui a composé *Les origines des églises de France et les Fastes épiscopaux*, Paris, Picard, 1896, en vue de combattre les conclusions de M. Duchesne, ne réussit pas toujours bien à étreindre son adversaire. Un certain nombre d'églises ont conservé des listes d'évêques, souvent dépourvues de toute indication sur l'époque où ces prélats ont vécu et sur les événements dont ils ont été les acteurs, mais qui transmettent assez fidèlement les noms des évêques anciens dans l'ordre de leur succession sur le siège. C'est souvent le cas, par exemple, des listes consacrées par un emploi liturgique qui en a assuré la fidèle conservation. D'autres églises, en plus grand nombre, ont laissé perdre le souvenir de leurs évêques. Ce n'est que plus tard que des érudits, en fouillant les anciennes archives, se sont préoccupés de reconstituer vaille que vaille des listes épiscopales. Ces listes sont nécessairement très incomplètes et le plus souvent exposées à cataloguer les noms un peu au hasard, et à brouiller l'ordre régulier de la succession. C'est le cas, par exemple, de la liste du Mans, confectionnée au IXe siècle, par un clerc, peut-être par le chorévêque de cette église. De telles listes, pour anciennes qu'elles soient, et remontant même au IXe ou au VIIIe siècle, représentent le produit artificiel de recherches plus ou moins bien conduites et ne peuvent se réclamer en aucune façon du titre de traditionnelles. Les catalogues traditionnels ne sont point exposés comme les autres à recevoir de grossiers démentis par le fait de vérifications que peuvent permettre, de ci de là, d'autres documents parfaitement sûrs. Du moment que l'on possède un nombre suffisant de ces catalogues, et pour des églises importantes, répandues sur tout le territoire, il semble que l'on puisse se fonder sur eux pour établir une théorie des origines chrétiennes.

Les informations locales sur la chronologie des origines confirment les renseignements obtenus par les vingt-quatre catalogues bien conservés des églises de Lyon, Langres, Rouen, Tours, Angers, Nantes, Sens, Chartres, Auxerre [Nevers], Troyes, Orléans, Paris, Trèves, Metz, Toul, Verdun, Reims, Châlons, Senlis, Beauvais, Vienne, Grenoble, Viviers, Bourges. Ces informations amènent l'auteur du Mémoire et des *Fastes épiscopaux* à présenter un système, moins encore sur

l'évangélisation que sur l'organisation épiscopale en Gaule. L'organisation épiscopale se serait produite d'abord dans les centres les plus importants. Aucune église épiscopale n'aurait été fondée (Lyon exceptée) avant le milieu du IIIe siècle environ, dans les pays situés à quelque distance de la Méditerranée et de la basse vallée du Rhône. Enfin dans ces mêmes régions le plus grand nombre des cités n'auraient pas eu « d'évêque spécial avant le IVe siècle plus ou moins avancé ». Le développement ecclésiastique en Gaule présenterait donc de l'analogie avec celui de la Haute-Italie où les grandes églises de Milan, d'Aquilée, de Classis, de Brescia et de Vérone, seules fondées au IIIe siècle, n'essaimèrent que dans le cours du IVe siècle. On allègue un texte de Théodore de Mopsueste qui paraît viser cette organisation ; toutefois il n'est pas absolument certain qu'il faille l'appliquer spécialement à la Gaule transalpine. Du moins les textes connus d'Eusèbe, de saint Irénée, de saint Cyprien ne contredisent pas la théorie, et quelques-uns la confirment. Elle reçoit surtout un témoignage significatif d'un groupe de légendes relatives à Valence, à Besançon, à Langres, à Autun. Les évangélistes de ces églises, les saints Ferréol, Ferjeux, Félix, Achillée, Fortunat, etc.., sont de simples prêtres et diacres qui rayonnent autour de l'église de Lyon.

La géographie de la Gaule a beaucoup varié du IIIe au VIIe siècle, soit à cause des remaniements de circonscriptions opérés par Dioclétien, soit à la suite de l'invasion des Barbares et des partages successifs entre les princes mérovingiens. Un document de première importance, la *Notitia Galliarum*, rédigée après l'an 386 et probablement au début du Ve siècle, nous instruit des derniers remaniements que les provinces venaient de subir en Gaule, au moment où l'Église allait accommoder ses institutions au système provincial en vigueur. Vers la fin du IVe siècle, chaque cité avait une église et un évêque; mais la réciproque n'est pas vraie; tout diocèse ne correspond pas à une cité. Tantôt l'évêché a survécu à la cité. Ainsi Carpentras conserva son évêché quoiqu'elle ne fût plus une cité au temps de la *Notitia Galliarum*. Tantôt l'évêché s'est installé là où il n'y eut jamais de cité : ainsi à Uzès, Toulon, Nice. Il convient donc de prendre comme base d'énumération des diocèses pour chaque province ecclésiastique, la *Notitia Galliarum*, en ajoutant aux cités qu'elle indique pour chaque province, les localités épiscopales qui n'avaient point rang de cités. C'est ce qu'a fait M. l'abbé [9] L. Duchesne, pour les provinces du Sud-Est de la France, dans le premier volume des *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, Thorin, 1894[1]. Ces provinces sont celles de Vienne, de Tarantaise, d'Arles, d'Aix, d'Embrun et de Narbonne. L'auteur passe en revue les différents diocèses de ces provinces, et publie à nouveau la plus ancienne moitié de leurs catalogues épiscopaux, signalant les

1. Outre les fastes épiscopaux proprement dits, ce volume contient la reproduction de différentes études détachées, qui seront signalées en leur lieu, sur la primatie d'Arles, sur les légendes de Provence, etc...

lacunes, les omissions, les interversions, chaque fois qu'un document permet de le faire, et précisant les dates que l'on peut retrouver et assigner à un évêque d'une manière certaine ou probable. En somme, il procède à une revision des listes épiscopales contenues dans les volumes de la *Gallia christiana*, et les accompagne de commentaires. Il avait déjà fait un travail analogue pour la province de Tours dans l'ouvrage suivant : [10] L. Duchesne, *Les Anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours*, Paris, Thorin, 1890. On y trouve les listes des diocèses de Tours, Angers, Nantes, Le Mans, Rennes, Quimper, Vannes, Saint-Pol-de-Léon. Il est à noter que dans cette dernière publication l'auteur avait accordé à certaines pièces mancelles une confiance que dans les *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 9, il déclare leur retirer. Ces pièces, sur lesquelles est édifié le catalogue du Mans, ont été réduites à leur valeur par Julien Havet dans un mémoire dont il sera question plus loin (voyez p. 373 n.). Le catalogue épiscopal de Vienne est l'occasion d'une étude sur la chronologie d'Adon, qui adjoignit aux noms du catalogue épiscopal des indications chronologiques malheureuses et intéressées et d'une reconstitution du livre épiscopal de Léger. Adon et Léger, tous deux montés sur le siège de Vienne, le premier vers 859 ou 860, le second en 1030, se sont préoccupés de l'historiographie de leurs prédécesseurs. Ces deux études sont l'objet de contestations de la part de Mgr Bellet.

L'épiscopat gaulois, les *Fastes* l'attestent, est constitué dans son ensemble au IVe siècle, au moment où l'empire va se désagréger pour faire place aux nations barbares. Parmi les documents qui illustrent son histoire au Ve siècle figurent des pièces que l'on avait tenues pour authentiques jusqu'aujourd'hui, mais qui viennent d'être soumises à un examen critique par [10] Julien Havet, dans un mémoire dont le titre seul indique déjà les conclusions : *Les Découvertes de Jérôme Vignier* (*Bibl. de l'École des Chartes*, t. 46 (1885), p. 205-271 ; *Œuvres*, t. I, Quest. Mérov., p. 19-81). Les documents comprennent : le testament de Perpétue, évêque de Tours, portant la date du 1er mai 475, et l'épitaphe du même personnage ; un diplôme de Clovis portant donation de la terre de Micy à saint Euspice et à son neveu Mesmin ; la relation du *Colloque de Lyon*, discussion solennelle qui aurait eu lieu à Lyon en 499, entre les prélats ariens et catholiques du royaume de Bourgogne, en présence du roi Gondebaud ; cinq lettres peu importantes d'évêques et de papes ; il faut y ajouter un fragment d'une vie de sainte Odile. Toutes ces pièces avaient été découvertes par l'oratorien Jérôme Vignier qui s'en faisait gloire. Il avait publié lui-même la dernière ; on trouva les autres dans ses papiers après sa mort et d'Achery les imprima pour la première fois dans le tome V du *Spicilegium veterum scriptorum*. Une circonstance rendait tout le dossier suspect ; c'est que ces pièces ne sont connues que par les copies de l'oratorien Vignier, faites d'après de prétendus manuscrits que personne n'avait vus avant lui et que personne n'a revus après lui. L'examen des pièces

corrobore les soupçons. Le testament de Perpétue paraît imaginé d'après une mention qu'en fait Grégoire de Tours, *Hist. Fr.*, X, 31; mais le texte de Grégoire de Tours est compris comme on pouvait le comprendre au XVIIe siècle. Maint détail du Testament contredit ce que nous savons aujourd'hui sur l'emploi exclusif du mot *civitas* au VIe siècle pour désigner un chef-lieu de diocèse ou son territoire, sur la nécessité d'instituer un héritier et d'écrire en première ligne cette institution, dans un testament dont la validité se réglait d'après les dispositions du droit romain en général et du *Breviarium Alarici* en particulier. Tous les legs et les affranchissements de Perpétue auraient été déclarés caducs, étant contenus dans des clauses écrites avant l'institution de l'héritier. Cette institution elle-même aurait été tenue pour nulle, l'héritier désigné n'étant pas une personne certaine, bien déterminée, connue du testateur. Si l'auteur du testament ignore le droit romain, il connaît très bien le droit justinien dont l'étude se répandit en Gaule au XIIe siècle. Perpétue n'aurait pas employé le mot *mansus* ou *mansum* de l'époque carolingienne, ni les expressions de *servitus transmissibilis et glebatica* inconnues de son temps et qui n'ont d'autre autorité que le document soupçonné, ni les noms de *Proillium* et de *Malleium*, mais bien ceux de *Prulliacus* et de *Malliacus*, pour désigner les localités de Preuilly et de Maillé. La fausseté du testament entraîne celle de l'épitaphe calquée sur lui et imitée d'une pièce de Sidoine Apollinaire (l. IV, lettre 18). — La donation de Micy, faite par Clovis à Euspice et Mesmin, se trouve rapportée dans trois textes, dont deux, tirés d'un cartulaire perdu de l'abbaye de Saint-Mesmin, sont reconnus faux depuis longtemps; le troisième est celui de Jérôme Vignier, qui ne mérite pas plus de confiance. Le prétendu diplôme de Clovis n'est pas adressé aux fonctionnaires royaux, mais à Euspice. Le destinataire de la lettre paraît être tantôt le vieillard Euspice, tantôt Eusèbe évêque d'Orléans. Clovis est qualifié de *Francorum rex*, au lieu de *rex Francorum*, ce qui est contraire à l'usage constant jusqu'à la fin du Xe siècle. Enfin le document paraît tendancieux. Il contient une phrase qui fait allusion à l'existence d'un couvent, quoique l'acte lui-même soit rédigé en forme de donation à un particulier à titre de propriété privée. — La pièce suivante est un procès-verbal du fameux colloque de Lyon entre ariens et catholiques en 499. Elle a fait illusion à tous les savants qui ont édifié dessus un beau chapitre d'histoire ecclésiastique. La falsification est faite avec art ; des traits de caractère heureusement indiqués offrent une grande apparence de vérité. Mais d'abord la relation est trop complète, trop circonstanciée, trop artistement composée, trop élégamment écrite pour ne pas étonner tout au moins sous la plume d'un auteur de l'époque mérovingienne. De plus, nulle part on ne trouve la moindre indication sur le livre des miracles de saint Juste d'où Jérôme Vignier prétend avoir tiré cette relation. Au XVIIe siècle on ne connaissait pas les dates des évêques Rustique et Étienne qui se succédèrent à Lyon, à la fin du Ve et au com-

mencement du VIe siècle. Le document nomme Étienne comme ayant assisté à la conférence ariano-catholique, qui n'a pu se tenir, si elle a eu lieu, qu'en 499. Or l'on a retrouvé depuis une épitaphe qui établit que Rusticus n'est mort qu'en 501 ou 502. Ce serait donc Rusticus, non Étienne, qui aurait invité les évêques à la conférence. Pour les autres sièges, la relation nomme l'évêque d'Arles, Éone, et laisse en blanc les noms des évêques de Valence et de Marseille. Il est étrange que le hasard ait justement conservé dans la pièce en question le nom d'un évêque d'Arles qui était connu du temps de Jérôme Vignier, et n'ait pas conservé ceux qui ne l'étaient pas et qui ne le sont pas davantage aujourd'hui. Si le document était authentique, il ne serait pas moins étrange de voir Eone venir fraterniser à Lyon avec saint Avit, au moment où la querelle entre les métropolitains d'Arles et de Vienne battait son plein. Malgré l'art du faussaire, plus d'une invraisemblance s'est glissée dans le texte. Saint Avit, prélat avisé, n'a pu promettre à jour fixe une intervention miraculeuse pour prononcer dans un débat entre deux doctrines théologiques. Enfin toutes les idées mères de la relation du colloque de Lyon se retrouvent dans les lettres de saint Avit et dans les œuvres de Grégoire de Tours où le faussaire est allé les chercher. La pièce est donc aussi fausse que les autres documents, mis en circulation par Jérôme Vignier. — Les lettres d'évêques et de papes ne paraissent mériter guère plus de confiance : dans une lettre que saint Léonce, évêque d'Arles, adresse au pape saint Hilaire en 462, ce prélat tutoie le pape, contrairement à l'usage général dans la seconde moitié du Ve siècle ; saint Loup, évêque de Troyes, adresse en 472 des félicitations à Sidoine Apollinaire à l'occasion de son élection à l'évêché de Clermont, et dans un texte qui trahit une imitation du style et l'emploi artificiel des formules ordinaires de Sidoine Apollinaire ; une lettre du pape Gélase Ier à l'évêque Rusticus de Lyon est datée du 25 janvier 494, ce qui est bien tôt pour un pontife qui le 23 août 494 n'avait pas encore fait part aux évêques de Gaule de son élévation au saint-siège, remontant au 1er mars 492, et elle se termine par une formule inusitée ; le pape Anastase II félicite Clovis Ier de sa conversion, en omettant de lui dire *vous* ; enfin le pape Symmaque, écrivant à saint Avit de Vienne le 13 octobre 501, non seulement termine sa lettre par une formule inusitée, mais la date par le consulat de Pompeius, consul en Orient, dont le nom n'était pas encore connu à Rome le 13 octobre. Toutes ces lettres paraissent apocryphes. Leur provenance douteuse suffit pour écarter même celles de ces pièces pour lesquelles les indices de fausseté ne sembleraient pas absolument démonstratifs. — Le fragment de Vie de sainte Odile fut publié par VIGNIER dans un ouvrage anonyme [**11**] *La véritable Origine des très illustres maisons d'Alsace, de Lorraine, d'Autriche,...* Paris, Gaspar Meturas, in-fol., 1649. L'auteur prétendait faire descendre la maison d'Autriche, comme celle d'Alsace, du père de sainte Odile, Ethicon ou Adalric. Les origines de ce morceau sont merveilleuses et ne peuvent inspirer aucune confiance.

L'époque à laquelle se rapportent la plupart des pièces « découvertes » par l'oratorien Jérôme Vignier est celle où s'organisent en Gaule les circonscriptions métropolitaines. C'est précisément dans les provinces du sud-est de la Gaule que l'institution des métropoles fut l'occasion de luttes épiques pour l'intelligence desquelles il est indispensable de rappeler l'organisation des provinces civiles dans cette partie de l'empire et la formation toute spontanée des premières métropoles chrétiennes. Les provinces ecclésiastiques dites provinces du sud-est n'ont jamais été groupées dans une circonscription administrative unique sous la domination romaine. Elles correspondent cependant en gros à l'ancienne province de Gaule Narbonnaise, telle que l'avait constituée Auguste, aux territoires des Alpes Maritimes, des Alpes Grées et Pennines, et à une partie des Alpes Cottiennes. Lors des remaniements faits par Dioclétien, la Gaule Narbonnaise cessa d'exister comme circonscription administrative ; elle fut incorporée avec les Alpes Maritimes et l'ancienne Aquitaine au *diœcesis Viennensis*, subdivisé par Dioclétien en cinq, puis avant 381 en sept provinces. En même temps les Alpes Cottiennes étaient réunies au diocèse d'Italie, et les Alpes Grées et Pennines au diocèse des Gaules dont le chef résidait à Trèves. Ainsi les provinces du sud-est, au commencement du ve siècle, comprennent : 1° quatre provinces civiles sur sept dont se composait le *diœcesis Viennensis*, savoir la province de Vienne, les Alpes Maritimes et les deux Narbonnaises; 2° une province ressortissant au diocèse des Gaules, les Alpes Maritimes ; 3° quelques districts comme la Maurienne relevant au civil du diocèse d'Italie. Quelques localités espagnoles ont aussi été rattachées d'une manière passagère à des métropoles franques.

La situation géographique et des précédents historiques d'ordre administratif et politique assuraient à des cités comme Carthage, Alexandrie et Antioche une prééminence sur les cités voisines. Il était naturel que l'évêque de ces villes importantes eût une situation hors ligne. De fait, avant même que l'organisation métropolitaine se fût constituée, ces évêques ont dans leur cercle d'influence des évêques non seulement de la même province civile que la leur, mais encore des provinces civiles voisines. Autour des évêques de Carthage, du temps de saint Cyprien, se groupent tout à la fois les évêques de la province d'Afrique, et ceux de la Maurétanie et de la Numidie. Il y eut donc tout d'abord des *métropoles naturelles*, bien avant que l'on songeât à grouper les diocèses ecclésiastiques par provinces civiles. L'assimilation entre les subdivisions administratives et les circonscriptions ecclésiastiques prévalut en Orient beaucoup plus tôt qu'en Occident. Dès le concile de Nicée, la hiérarchisation des églises est faite en Orient. En Occident, notamment en Gaule, les métropoles naturelles n'exercent pas la même force attractive. Lyon, capitale naturelle de la Gaule au IIe siècle et centre de rayonnement chrétien, déchoit de son rang au IVe siècle, lorsque les chefs des deux vicariats

créés en Gaule fixent leurs résidences respectives à Trèves et à Vienne. Vers la fin du IVe siècle, Milan devenue résidence impériale et environnée du prestige de saint Ambroise tend à devenir pour l'épiscopat gaulois un centre naturel de groupement. On consulte l'évêque de Milan dans les cas difficiles, on soumet à sa décision les causes litigieuses, sans préjudice de l'autorité du siège de Rome. Trèves et Vienne grandissent en importance. Arles à son tour devint une métropole naturelle au Ve siècle, lorsqu'elle devint capitale d'empire sous l'usurpateur Constantin (407-411), puis le siège des grandes administrations romaines, après l'abandon de Trèves trop exposée aux coups des Barbares. Ainsi les déplacements d'influence sont fréquents par suite des bouleversements politiques. Les relations des cités en sont troublées. Les traditions historiques n'ont pas le temps de s'établir, de consacrer la subordination des unes et la prédominance des autres. C'est ce qui explique l'espèce d'anarchie dans laquelle vivent les églises de Gaule, l'absence de groupement que l'on constate jusque dans les dernières années du IVe siècle et jusqu'au commencement du Ve siècle. Aux conciles de Valence et de Nîmes, en 375 et en 396, les évêques de Lyon, de Trèves, d'Arles et de Vienne n'ont aucune préséance. Au commencement du Ve siècle, les métropoles se constituent un peu à tâtons et l'institution donne lieu à des conflits de prétentions dont quelques épisodes fournissent à M. l'abbé [12] L. Duchesne la matière d'un travail important sur *La Primatie d'Arles*, Paris, 1893 (extrait des *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, t. 52), reproduit dans le premier volume des *Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule*, p. 84-144 (voyez plus haut, p. 376). Ce mémoire ne renferme pas seulement des détails sur la primatie d'Arles, mais encore des renseignements sur la constitution des autres métropoles de la région.

Marseille, grand port de commerce sur la Méditerranée, habitée par quantité de Grecs d'Asie Mineure et de Syriens, avait eu sans doute un groupe de fidèles, dès les premiers temps du christianisme. Il est probable que la nouvelle religion se propagea de Marseille en Provence, comme de Lyon dans la Celtique et la Germanie. Un indice précieux confirme cette supposition : c'est que les évêques de Marseille avaient le droit d'ordonner les évêques de toute la IIe Narbonnaise. Marseille était la métropole naturelle des églises filiales. Le lien fut rompu lorsque l'institution métropolitaine tendit à se mouler dans le cadre des provinces civiles. Le concile de Turin (400) fit droit aux réclamations des évêques de la IIe Narbonnaise, qui reçurent plus tard l'un d'eux, l'évêque d'Aix, pour métropolitain de leur province. — L'église d'Arles était peut-être une fondation de Marseille bien qu'elle prétendît avoir été créée par un envoyé du siège apostolique, par saint Trophime. Quoi qu'il en soit, l'évêque Patrocle, d'Arles, obtint du pape le rattachement à son église de deux *vici*, *Citharista* et *Gargarius*, aujourd'hui Ceyreste et Saint-Jean-de-Garguier, tout voisins de Marseille et

où Marseille avait installé deux sièges épiscopaux. L'évêque d'Arles, Patrocle, chassa les deux évêques et se mit en possession des deux églises qui ne furent rendues que plus tard au ressort de Marseille. C'est un curieux exemple de lutte entre deux métropoles naturelles, l'une, Marseille, se réclamant de son droit d'église-mère, l'autre, Arles, faisant valoir des droits surannés, fondés sur le fait d'une ancienne appartenance au territoire de la cité. La métropole arlésienne donna d'autres preuves de sa puissance d'absorption. Son titulaire, après la chute de l'usurpateur Constantin, installé comme empereur à Arles, de 408 à 411, était l'évêque Patrocle, substitué à l'ancien évêque, Héros, que l'on avait expulsé de son siège. Patrocle était fort en cour auprès du pape Zosime, qui, à peine élevé sur le siège apostolique, en mars 417, accorda par lettre à l'évêque d'Arles des privilèges très étendus. Il instituait en la personne de l'évêque d'Arles un métropolitain de toute une moitié du diocèse civil de Viennoise, et une sorte de vicaire du saint-siège pour toute la Gaule, un intermédiaire entre le pape et l'épiscopat gaulois. Métropole et primatie vont de front et il n'est pas toujours facile de les distinguer dans les documents non plus que dans le récit de l'auteur des *Fastes épiscopaux*; elles ont eu pourtant des destinées très diverses. La primatie d'Arles n'eut qu'une durée éphémère. Zosime avait voulu détourner de Milan le courant qui portait les évêques de Gaule vers cette ville. Mais Patrocle commit de tels abus de pouvoir, que Boniface, successeur de Zosime, supprima, probablement par un acte en règle, la délégation générale accordée à l'évêque d'Arles. Depuis lors, il ne fut plus question de la primatie ou du vicariat d'Arles que pour la forme. Le pape Hilaire (461-468) donna bien à l'évêque Léonce des commissions qui faisaient de lui un représentant spécial du saint-siège en Gaule. Saint Césaire d'Arles reçut un pareil mandat, et ses successeurs furent reconnus comme vicaires pontificaux et revêtus du pallium; mais aucune réalité ne répondait à ces dehors. Les conquêtes faites dans le sud-est par les Wisigoths, les Francs, les Burgondes entravèrent le développement et le fonctionnement de la primatie d'Arles.

En revanche, Arles resta une métropole influente, dont les souvenirs du vicariat rehaussaient le prestige. Les évêques d'Arles eux-mêmes ne rappellent ces souvenirs que pour étendre leurs droits de métropolitains. Zosime avait investi Patrocle de la dignité de métropolitain sur les provinces de Viennoise, de Narbonnaise Ire, de Narbonnaise IIe et probablement aussi des Alpes Maritimes. Cet immense ressort fut réduit deux années après, par le pape Boniface, qui rendit la Narbonnaise Ire à l'évêque de Narbonne. Des excès de pouvoir inspirés d'ailleurs par un véritable zèle à saint Hilaire d'Arles amenèrent le pape saint Léon à supprimer la métropole d'Arles de 445 à 449 et à donner à chaque province un métropolitain particulier. Pour la Viennoise ce métropolitain fut l'évêque de Vienne. Mais l'habitude était prise dans tout le Midi provençal de graviter autour d'Arles et aucune métropole

autre que Vienne ne fonctionna sérieusement. Quand Ravennius, successeur de saint Hilaire à Arles, obtint de nouveau pour son siège la dignité de métropole en faisant sonner très haut les souvenirs de la primatie, le rattachement des sièges de Provence ne souffrit aucune difficulté (450). Mais il fallut partager avec Vienne, qui garda dans sa dépendance Grenoble, Genève, Valence, et, en dehors de la province, la Tarantaise. Vers 480, le ressort métropolitain d'Arles subit différentes amputations de fait. Les limites changeantes entre les royaumes burgonde et wisigoth favorisaient Vienne qui s'annexa les évêchés situés au nord de la Durance plus Embrun. Quand, en 523, les Burgondes durent payer aux Ostrogoths de Provence le prix de leurs secours contre les Francs et leur céder leurs villes méridionales, on vit rentrer dans le ressort d'Arles les évêques de Trois-Châteaux, Vaison, Orange, Cavaillon, Carpentras, Apt, Gap, Sisteron, Embrun, qui n'en avaient d'ailleurs jamais été détachés en droit; mais Viviers et Die restèrent désormais rattachés à la métropole de Vienne qui s'adjoignit encore l'évêché de Maurienne, vers 575, et probablement les sièges d'Aoste et de Sion.

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

(A suivre.)

BIBLIOGRAPHIE

D'ANCIENNE HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

L'ÉDIT D'ANTONIN[1]

Il y a déjà longtemps que presque tous les critiques sont d'accord, pour regarder comme apocryphe l'édit d'Antonin, qu'Eusèbe nous a conservé, dans son Histoire Ecclésiastique (IV, XIII). A ceux qui voulaient soutenir l'authenticité de ce document, la tâche incombait, d'abord de reconstituer en partie un texte rendu très suspect par des interpolations manifestes, et celle de montrer que l'édit ne contredit pas les résultats désormais acquis sur les rapports de l'Église et de l'Empire Romain au second siècle. M. Harnack a cherché à accomplir ce double travail.

1. Ad. HARNACK, *Das Edikt des Antoninus Pius* (Texte und Untersuchungen, XII, 4); Leipzig, Hinrichs, 1895, 64 pp. in-8.

Il s'est appliqué d'abord à reconstituer le texte authentique sous les remaniements que nous possédons. Ces remaniements sont très nombreux. De là, pour les classer, un embarras dont on n'était pas sorti jusqu'ici. On avait bien vu que Zonaras, Nicéphore, Rufin, etc., dépendent d'Eusèbe, ce qui permettait de les négliger; mais on admettait que le manuscrit grec 450 de la Bibliothèque Nationale [1] et Eusèbe nous donnent deux textes à peu près de même valeur, et indépendants l'un de l'autre.

Cette opinion est à rejeter, d'après M. Harnack. Nous pouvons presque voir à l'œuvre l'auteur de la recension du manuscrit de Paris. Il a certainement sous les yeux l'histoire d'Eusèbe. Bien plus, nous sommes assurés qu'il l'a ouverte au livre IV, chapitre IX, pour remplacer dans la première apologie de saint Justin, le texte original latin du rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus, par la traduction grecque d'Eusèbe. Comment admettre par suite qu'il n'a pas tourné le feuillet et lu le chapitre treizième du même livre, qui contient précisément l'édit d'Antonin [2] ?

Tout fait donc croire que le manuscrit de Paris donne un remaniement du texte d'Eusèbe. Un arrangeur peu scrupuleux serait rendu responsable des différences qui existent entre les deux rédactions, et celle de l'Histoire Ecclésiastique ferait seule autorité.

Oui, mais c'est supposer que l'auteur de la recension du manuscrit de Paris ne connaissait l'édit que par Eusèbe. Or peut-être le lisait-il aussi dans une recension appartenant à une autre famille de manuscrits. De là, sans doute, dans les variantes de son texte, des traces d'une rédaction indépendante d'Eusèbe. Il n'est pas permis de les négliger. On ne voit pas bien, répond M. Harnack, un faussaire collectionnant divers manuscrits, — dont l'existence d'ailleurs serait à prouver — pour reconstituer exactement des leçons insignifiantes d'un document dont il s'appliquait sans scrupule à falsifier le fond même. L'étude attentive des variantes du manuscrit de Paris ne permet pas d'ailleurs d'y reconnaître de trace authentique d'une recension différente d'Eusèbe; toutes s'expliquent fort bien, ou par les préoccupations subjectives du faussaire, ou par les fautes de transcription qui se remarquent d'ordinaire, dans les ouvrages qui ont été plusieurs fois recopiés [3] : le recueil, transcrit en 1364 dans le ms. 450, n'a pu être constitué bien avant l'an 1000. Tout au plus peut-on dire que, si un second texte a été utilisé

1. Ce manuscrit contient : 1° l'Apologie de saint Justin; 2° l'Édit d'Antonin; 3° la lettre de Marc-Aurèle sur le miracle de la légion fulminante.

2. Il n'est pas certain que le même copiste ait fait les changements de texte dans les œuvres de saint Justin, et transcrit à la suite l'édit d'Antonin : mais c'est bien probable.

3. M. Grützmacher a pourtant signalé la var. χριστιανούς d'Eusèbe (τοιούτους ms. de Paris) qui est une altération évidente remontant à l'auteur lui-même, puisqu'elle est déjà dans Rufin et dans les traductions syriaque et arménienne (*Th. Literaturztg*, 1896, 136) : comment la copie ne présente-t-elle pas aussi une altération qui était dans l'original ?

pour le manuscrit de Paris, il ne différait d'Eusèbe que dans la mesure même où il était plus mauvais.

Ainsi fondé à ne tenir compte que de la recension d'Eusèbe, M. Harnack aborde le travail de la reconstitution de l'édit primitif.

L'ensemble du document traditionnel laisse une impression assez trouble. C'est que les parties interpolées et les parties authentiques sont simplement juxtaposées et non fondues. De là, plus de chances de retrouver la première rédaction. Relisons donc la traduction de Jean de Valois en enfermant entre crochets les passages suspects. « Equidem scio diis ipsis curæ esse, ne hujusmodi homines lateant. Multo enim magis illis convenit punire eos qui colere ipsos recusant quam vobis. Qui eorum, adversus quos tumultuamini, sententiam ac propositum amplius confirmatis, dum eos accusatis tanquam atheos. Illis autem longe optabilius fuerit, ut in jus vocati mortem oppetere videantur pro privato deo, quam ut incolumes remaneant. [Ita victores evadunt, animas suas potius projicientes, quam ut ea facere quae vos jubetis, in animum suum inducant.] Ceterum de terræmotibus qui vel facti sunt vel etiamnum fiunt, non absurdum videtur vos commonere, qui et animos abjicitis quoties hujusmodi casus contingunt, [et vestra cum illorum institutis comparatis. Atqui illi quidem majorem tunc fiduciam in Deo collocant. Vos vero] per omne illud tempus quo præ imperitia labi mihi videmini, deos negligitis : et tum alios deos insuper habetis, tum cultum immortalis illius, [et Christianos qui illum venerantur,] expellitis, et [ad mortem usque] infestius perurgetis. Porro de his hominibus plurimi provinciarum rectores divo patri nostro antea scripserunt. Quibus ille rescripsit, ejusmodi homines nulla molestia afficiendos esse, nisi forte contra statum imperii Romani aliquid moliri viderentur. Sed et multi ad me de illis retulerunt : quibus ego patris mei constitutionem secutus respondi. Quod si quis adhuc pergit cuiquam illorum negotium facessere ex eo quod atheus sit, delatus quidem crimine absolvatur, tametsi constet eum reipsa ejusmodi hominem esse. Delator autem ipse pœnas luat. » On voit de suite que les doutes de M. Harnack ne portent que sur la partie centrale du document. Le commencement et la fin lui paraissent devoir être conservés.

La première partie a un air d'authenticité qui frappe dès l'abord. L'édit répond à une consultation. Vraisemblablement la réponse impériale était en latin; nous en avons la traduction quasi-officielle, assez imparfaite d'ailleurs. Certaines particularités de style étonnent et semblent substituées servilement à une tournure latine. Le fond des idées est bien romain. On connaît le mot de Tibère dans Tacite « deorum injurias diis curæ esse. » Il est reproduit presque textuellement. La phrase qui termine ce premier fragment est surtout caractéristique : « Ils aimeraient bien mieux paraître en donnant ostensiblement leur vie pour leur Dieu que de vivre. » Cette pensée a été bien souvent exprimée. Pline le Jeune, Épictète, Marc-Aurèle (XI, 3) regardent l'enthousiasme des chrétiens allant au martyre commme ostentation pure ou

fanatisme. L'expression « pro privato deo » est bien dédaigneuse et marque nettement le crime des chrétiens : « privatim nemo habessit Deos. » L'athéisme des chrétiens n'était que mépris des autres dieux, par attachement immodéré à un seul.

En somme, aucun chrétien ne pouvait parler de la sorte, et un faussaire, s'il s'était exercé sur ces quelques phrases, en aurait soigneusement atténué l'accent tout païen. Ainsi a fait l'auteur du manuscrit de Paris, d'une façon instructive pour nous. Ses corrections nombreuses et caractéristiques prouvent qu'il ne s'y est pas trompé : cette appréciation des chrétiens vient bien d'un païen, bien plus, d'un homme d'état païen et d'un empereur.

Le second fragment considéré comme authentique par M. Harnack contient la conclusion et le dispositif de l'édit. Interdiction y est faite de poursuivre les chrétiens pour athéisme. Bien que le fond des choses motive ici les critiques les plus sérieuses, M. Harnack accepte intégralement le texte d'Eusèbe, qui lui paraît très homogène, se réservant de répondre ensuite aux difficultés historiques qu'il soulève.

Les interpolations ont été glissées dans le milieu de l'édit : « [Ita victores evadunt, animas suas potius projicientes, quam ut ea facere quæ vos jubetis, in animum suum inducant.] Ceterum de terræ motibus qui vel facti sunt vel etiamnum fiunt, non absurdum videtur vos commonere, qui et animos abjicitis quoties hujusmodi casus contingunt et vestra cum illorum institutis comparatis. Atqui illi quidem majorem tunc fiduciam in Deo collocant. Vos vero] per omne illud tempus quo præ imperitia labi mihi videmini, deos neglegitis : et tum alios deos insuper habetis, tum cultum immortalis illius, [et Christianos qui illum venerantur] expellitis, et [ad mortem usque] infestius perurgetis. »

La première phrase est doublement suspecte : et comme trop favorable aux chrétiens pour avoir été écrite par un empereur du second siècle, et comme par trop contraire à l'*imperatoria brevitas*.

Le texte primitif est évidemment surchargé. La phrase précédente contenait une appréciation toute païenne du martyre. Pour en atténuer le mauvais effet, rien de mieux, semblait-il, que d'y opposer l'idée toute chrétienne du triomphe des martyrs. De là une redite qui fait seulement remarquer combien les deux points de vue sont différents. Elle est à supprimer tout entière.

Nul doute que les phrases suivantes aient été remaniées. Jusqu'ici personne ne pouvait leur trouver un sens satisfaisant. On voit bien qu'elles contiennent pêle-mêle des éléments d'origine très diverse, mais comment faire le départ des uns et des autres et retrouver le canevas primitif ? L'Empereur voyait avec ennui les agitations d'Asie. A ces gens qui se réclamaient d'un prétexte religieux pour troubler le repos public, il fait la réponse qu'ils méritent : il les renvoie à leurs sacrifices. Quelle bonne occasion pour un amateur de faux documents de compléter le blâme infligé aux païens par un éloge des chrétiens !

Un parallèle était indiqué. Il est amené aussi maladroitement que pos-

sible : l'idée en est attribuée aux païens eux-mêmes. C'est que la forme de la phrase grecque ne laissait pas le choix du raccordement. Les particules de liaison que l'auteur ajoute, loin de le rendre plus naturel ne font que mettre en lumière l'incohérence des deux idées qu'elles rapprochent. Chose curieuse, c'est ce parallèle commencé par les païens qui va tourner à leur condamnation, et justifier le refus de l'empereur. La confusion est complète.

Le procédé du faussaire ainsi découvert, la tâche du critique est singulièrement facilitée. Une idée directrice impose les suppressions. D'abord, l'idée même du parallèle : « Et vestra cum illorum institutis comparatis, » puis, les parties trop manifestement favorables aux chrétiens : « Atqui illi quidem majorem tunc fiduciam in Deo collocant », ou destinées à créer un semblant d'opposition entre les idées « vos vero ». — Ce qui suit paraît bien authentique : le blâme de l'empereur : « per omne illud tempus quo præ imperitia labi mihi videmini, deos negligitis » : et surtout la phrase toute païenne : « et tum alios deos insuper habetis, tum cultum immortalis illius ». Mais la fin de la phrase est suspecte « et christianos qui illum venerantur. » Elle tient étroitement au parallèle. C'en est même l'idée principale. « Ad mortem usque » a été ajouté pour plus de clarté. On arrive ainsi à dégager la phrase primitive. «Ceterum de terræ motibus qui vel facti sunt, vel etiamnum fiunt, non absurdum videtur vos commonere, qui et animos abjicitis quoties hujusmodi casus contingunt per omne illud tempus quo præ imperitia labi mihi videmini, deos neglegitis : et tum alios deos insuper habetis, tum cultum immortalis illius... expellitis et infestius perurgetis. » La fin est à compléter. « Immortalis illius » appartient au texte primitif. Le faussaire n'a pas choisi cette expression insolite pour désigner Dieu : il a cherché à l'utiliser. Immortalis était donc adjectif. Quel nom qualifiait-il? Pas de doute : Jupiter Capitolin, dont l'assemblée des provinces était chargée de surveiller le culte. Nous avons là une formule consacrée : « immortalis illius Jovis ». Pour compléter le texte, il n'y a plus qu'à donner un régime aux verbes « expellitis et infestius perurgetis ». Ce sont évidemment les chrétiens : « ejusmodi homines ». Comme cette fin de phrase est opposée au reste, mettons « vero ». — Les mots à suppléer sont donc « Jovis, ejusmodi vero homines ». Il faut les placer dans le texte après « immortalis illius ».

Chemin faisant, des indices décisifs montrent que la voie suivie est vraiment la bonne, et la reconstitution du texte se trouve achevée suivant une méthode aussi rigoureuse qu'élégante.

Il semble que l'authenticité d'un document qui sort ainsi rajeuni d'un examen critique si pénétrant, ne puisse plus être décidée au pied levé. Vraisemblablement, une pièce apocryphe n'eût pas résisté à pareille épreuve. Les corrections proposées par M. Harnack sont si simples, la falsification du texte telle qu'il la présente paraît si plausible, des rapprochements si heureux viennent justifier les expressions maintenues, que voir en tout cela une reconstitution artificielle paraît bien

plus compliqué et moins naturel que d'admettre à la base un document authentique. On peut discuter dans quelle mesure le texte proposé par M. Harnack s'en rapproche; le débat sur l'édit d'Antonin n'en est pas moins renouvelé.

L'édit ainsi rétabli diffère notablement de celui d'Eusèbe. Aussi échappe-t-il à beaucoup des difficultés que soulevait l'authenticité du texte traditionnel. Quelques-unes cependant restent tout entières. M. Harnack ne se le dissimule pas.

Dans une énumération des édits d'Antonin et de Marc-Aurèle au sujet des chrétiens, Méliton ne mentionne pas l'édit adressé à l'assemblée provinciale d'Asie [1]. Ce silence autorise les plus graves soupçons : à l'époque où écrivait l'auteur de l'Apologie à Marc-Aurèle, le document reproduit par Eusèbe n'existait donc pas? — Mais est-on sûr d'avoir bien lu Méliton? répond M. Harnack. Dans le fragment qu'on invoque, il n'est pas question des édits publiés par Antonin ou par Marc-Aurèle pendant leurs règnes respectifs, mais de ceux qui l'ont été au nom des deux princes, pendant la période où Antonin vieilli avait associé Marc-Aurèle à l'empire. L'édit à l'Assemblée d'Asie est antérieur à cette époque. Méliton n'a donc aucun sujet d'en parler dans son Apologie à Marc-Aurèle, tandis qu'il est très habile en rappelant à ce prince les édits rendus par lui, lorsque, sous Antonin, il portait déjà le poids des affaires. Cette législation relativement bienveillante venait d'être rapportée; l'apologiste demande qu'on y revienne. Le silence de Méliton n'est donc pas une objection sans réplique. L'impression défavorable qu'il produit d'abord serait même tout à fait dissipée, si dans ce qui nous reste de la littérature chrétienne du second et du troisième siècle se trouvait une seule mention de l'édit attribué au quatrième à Antonin. Mais aucun texte explicite ne s'est conservé.

Aussi en l'absence de tout témoignage positif, le mieux est-il de montrer que si ce document n'a plus dans l'histoire une place garantie par des titres indéniables, on peut au moins lui en trouver une, sauf à vérifier ensuite si elle lui convient à tous égards.

On sait que les assemblées provinciales étaient acharnées contre les chrétiens. Elles avaient le droit de recourir directement à l'empereur. Celui-ci répondait en latin. Or le texte grec que nous possédons est manifestement une traduction. Antonin connaissait d'ailleurs par lui-même la province d'Asie et le caractère superstitieux de ses habitants [2]. De là, dans sa réponse, un mouvement d'humeur peu contenu. Les tremblements de terre, occasion de tous les troubles, sont attestés par plusieurs historiens [3]. On ne peut malheureusement pas en fixer la date avec précision; mais rien ne s'oppose à ce qu'ils aient eu lieu avant l'adoption de Marc-Aurèle.

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV. 26. 10.
2. Antonin avait été proconsul d'Asie (Capitol., 3).
3. Idem, 9.

Nous ne sortons pas des vraisemblances. Or cette faiblesse de la défense est d'autant plus regrettable, que les objections sérieuses ne manquent pas. M. Harnack met tous ses soins à les écarter.

Il est certain que jusqu'à la fin du second siècle, un chrétien régulièrement accusé est passible de la peine capitale, à moins qu'il n'apostasie, et cela par le seul fait de son nom de chrétien, inséparable de celui d'athée. Interdire de poursuivre les athées, c'était donc lever la mise hors la loi des chrétiens formulée par Trajan. Or aucun document de l'époque n'a conservé le souvenir d'une mesure si décisive pour l'Église. Bien plus, les Actes authentiques [1] témoignent que la législation de Trajan était toujours en vigueur. Il n'y a pas place pour un édit de tolérance dans l'histoire des rapports de l'Église et de l'État sous les Antonins. La pièce enregistrée par Eusèbe est sûrement apocryphe.

On pense bien que M. Harnack n'est pas de cet avis. Pour lui la législation du second siècle s'explique sans difficulté, si on admet que les accusations d'athéisme et de christianisme étaient choses distinctes au point de vue de la loi romaine, telle que la fixe Antonin. Une accusation de christianisme était toujours reçue par les magistrats. La procédure se réglait d'après les rescrits de Trajan et d'Hadrien. De là, pour tous les chrétiens, une menace perpétuelle, la persécution en permanence. Mais une accusation d'athéisme — en raison des abus qui s'étaient produits — n'était plus reçue par les tribunaux sur la dénonciation des particuliers. L'autorité publique se réservait de poursuivre ce crime, au nom de la raison d'état.

Ainsi interprétées, les prescriptions de l'édit ne semblent pas inadmissibles. Elles montrent que si l'opinion assimilait sans cesse les chrétiens aux criminels de droit commun, le législateur se refusait à le faire. C'est là un point de droit bien établi par ailleurs. Jusqu'aux grandes persécutions du troisième siècle, l'empire n'a poursuivi les chrétiens que pour une raison de police, d'ordre intérieur. Leur crime était avant tout opiniâtreté et isolement préjudiciables à l'unité de l'empire [2]. Mais cet esprit si romain d'ordre et de gouvernement quasi militaire se refusait à abandonner à la superstition des masses et aux rancunes privées, ceux-là même qu'il mettait brutalement hors la loi.

La législation romaine distinguait donc, au moins en théorie, les délits de droit commun en matière religieuse et le crime de christianisme. Ce principe est admis de tous. Mais on voit qu'il est facile d'en tirer pour la question qui nous occupe les conclusions les plus opposées, suivant qu'on range l'accusation d'athéisme parmi les causes de droit commun, ou qu'on l'identifie avec celle de christianisme. M. Har-

1. Martyre de saint Polycarpe. Le cri de la foule et la formule proposée au martyr par le proconsul est la même : « Plus d'athées ! » — Cp. saint Justin et le philosophe Crescent (II. *Apol.* 3).

2. Pline, *Ep.* X. 97. « Neque enim dubitabam.... pervicaciam et inflexibilem obstinationem debere puniri. »

nack est pour la première opinion; mais la seconde a aussi ses partisans.

Pour eux, un délit de droit commun en matière religieuse donnait lieu à une accusation d'impiété. Si l'empereur avait voulu réserver aux magistrats le pouvoir d'intenter des procès de ce genre, il aurait employé le terme de droit en usage et parlé des procès pour impiété. Un tel édit (on l'a vu plus haut) ne répugnait pas à l'esprit de la loi romaine. Il en va tout autrement des prescriptions attribuées à Antonin : ce sont les poursuites pour athéisme qu'il interdit. Or ce mot ne pouvait avoir qu'un sens, celui de pratique du christianisme. Il ne désigne pas, en effet, l'athéisme privé, fût-il notoire, d'un Lucrèce ou d'un Lucien. L'indifférence sceptique de beaucoup de Romains ne les empêchait pas, à certaines heures, de se conformer gravement au cérémonial compliqué de la religion officielle. Ces parades complaisantes coûtaient si peu aux païens que l'abstention absolue des chrétiens à leur endroit revêtait un caractère exceptionnel, inexplicable. C'était bien là une rupture complète et définitive avec la religion de la cité, vis-à-vis de laquelle les chrétiens prenaient sans bravade, mais très résolument, une attitude qui semblait un athéisme officiel. Il était sans exemple dans l'histoire, aussi frappa-t-il vivement l'esprit public et devint-il aux yeux de tous la caractéristique du christianisme. Ceux qui le professaient étaient les athées par excellence, et dans ce monde polythéiste qui formait comme un immense et unique Panthéon, les seuls athées.

Aussi, disent les partisans de cette opinion, l'interprétation de l'édit d'Antonin n'est pas douteuse. C'est le droit d'accuser les chrétiens comme chrétiens qui est enlevé aux particuliers, c'est l'obligation, pour les magistrats, de relâcher un accusé convaincu d'appartenir à l'Église, et de punir l'accusateur qui a fait la preuve : autant de points, ajoute-t-on, qui semblent démentis par la pratique constante du second siècle.

De cette interprétation juridique du mot athéisme dépendrait donc l'authenticité de l'édit d'Antonin. M. Harnack n'y contredit pas. Mais peut-être fait-il ici trop de concessions. Fallut-t-il admettre, — et c'est sans doute la vérité, — que l'édit interdit de poursuivre les chrétiens comme tels, il ne s'ensuivait pas nécessairement que nous ayons entre les mains une pièce apocryphe. Le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus fournit en faveur de l'édit d'Antonin un argument qui est bien près d'être décisif. Quand on compare les deux documents, on voit que c'est le même esprit qui les a dictés [1]. L'authenticité de l'un, qui est presque universellement admise, n'entraîne-t-elle pas dès lors celle de l'autre ?

1. Cela se déduit de l'interprétation que M. Mommsen donne du rescrit d'Hadrien. A noter cependant qu'Antonin prescrit de punir l'accusateur, même quand il fait la preuve : décision nouvelle, sans précédent aucun.

Il est vrai, l'édit, qui n'a pas laissé de traces dans la littérature, n'en a pas laissé davantage dans l'histoire : aucun des procès mentionnés par les actes des martyrs et par les apologies ne nous permet pas de constater que la jurisprudence fixée par Antonin ait été suivie. Mais, dit M. Harnack, les décisions les plus authentiques prises au sujet des chrétiens ont été presque aussitôt violées dans quelque partie de l'empire. D'ailleurs, l'édit adressé à la province d'Asie répondait à une situation particulièrement troublée. Il ne devait pas être obligatoire pour tout l'empire.

Ce sont là des questions de fait. La question de droit est plus délicate encore. Y a-t-il place pour un édit de tolérance dans la législation romaine du second siècle? M. Harnack, qui ne reconnaît pas au document cette signification, n'avait pas à répondre à la difficulté qu'elle soulève. Un mot seulement à ce sujet.

Les considérants des poursuites intentées aux chrétiens jusqu'au troisième siècle, sont encore si incertains pour nous que toute discussion sur ces points de droit est interminable. Ce qui est mieux connu, c'est l'état social dont les lois étaient l'expression : depuis Trajan, il rendit la profession publique du christianisme absolument impossible. Aussi les empereurs condamnaient-ils toujours les chrétiens, en principe. Mais de leurs décisions pratiques aux exigences de l'esprit public surexcité par la superstition ou par les calamités de l'époque, il y avait loin. Les nécessités du gouvernement, la volonté bien arrêtée de mettre fin aux manœuvres des délateurs les amenèrent à jouer le rôle de modérateurs de la persécution. Cette tendance est très sensible dans les rescrits de Trajan et d'Hadrien. Plus la foule devenait hostile, plus l'autorité restreignait son initiative en matière de poursuites. Elle en vint peu à peu à la supprimer entièrement. Ce fut l'œuvre d'Antonin. Mais le christianisme n'était pas pour cela reconnu. Les magistrats étaient chargés de le poursuivre quand ils le jugeaient nécessaire et la jurisprudence de Trajan restait en vigueur.

C'était substituer l'arbitraire des autorités à celui de la foule. Mais la violence des passions était telle que l'émeute reprit souvent ses droits. L'édit d'Antonin marque le dernier moment de cette réaction, somme toute inefficace, du pouvoir contre les sauvageries du populaire

La solution des autres difficultés ne présente plus guère qu'un intérêt de curiosité. Mais il est encore assez vif, tant les surprises se succèdent dans l'étude de ce singulier document.

1° Eusèbe, qui nous l'a conservé, n'en fait même pas mention dans sa Chronique, où sont cependant enregistrées toutes les autres décisions relatives aux chrétiens. Ne sachant à quel empereur attribuer l'édit, il l'aura négligé, faute de pouvoir lui assigner au juste sa place. Mais quoique mal fixé sur la date du document, il n'avait pas de doutes sur son authenticité, puisqu'il l'a inséré dans son Histoire Ecclésiastique.

2° Dans Eusèbe la suscription est manifestement fautive : elle porte le nom de Marc-Aurèle. Or un texte de Méliton ne permet pas de l'y maintenir. S'adressant à ce prince, l'apologiste s'autorise des réponses faites par Antonin aux assemblées provinciales, dans le temps où « Marc-Aurèle gouvernait l'empire avec lui. » Il est clair que si Méliton avait pu invoquer une décision prise sous le règne de Marc-Aurèle, il l'aurait fait : c'eût été bien plus pressant. Comment la suscription de l'édit a-t-elle été altérée? Sans doute par suite d'une confusion souvent faite par les écrivains des premiers siècles. On sait qu'Hadrien portait le nom de Trajan, Pius celui d'Hadrien, Marc celui d'Antonin. De là des erreurs fréquentes. Peut-être aussi le texte primitif ne contenait-il que ces mots communs à tous les manuscrits : « Imperator Cæsar Antoninus Augustus, communi Asiæ salutem. » Un copiste a cru devoir compléter « Antoninus » par « Marcus Aurelius », puis ajouter « Armenius, Pontifex Maximus, tribuniciæ potestatis XV, consul III, » ce qui était dater l'édit de l'année 161, mais avec des indications peu concordantes ; car, outre que ce n'est pas « Armenius » qu'il fallait écrire, mais « Armeniacus », en 161 Marc-Aurèle n'avait pas encore reçu ce titre.

3° Enfin comme pour nous dédommager de son silence dans la Chronique et de son erreur dans la suscription, Eusèbe, dans le titre où il annonce l'édit, nous donne le nom du véritable auteur : Antonin. Il faut regarder cette contradiction, — sans prétendre en donner la cause précise, — comme remontant à Eusèbe lui-même.

On voit donc que si le débat sur cette intéressante question est rouvert, il n'est pas près d'être clos.

Paris. LOUIS SALTET.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES MONUMENTS

DE LA PRÉDICATION DE SAINT JÉROME

Après plusieurs années de préparation, me voici à la veille de publier ce qu'il m'a été possible de recueillir des monuments de la prédication de saint Jérôme[1]. Mon but, dans cette étude préliminaire, est de les présenter au public lettré, en faisant ressortir dans un tableau d'ensemble ce qu'ils contiennent de plus intéressant.

Mais d'abord il me faut dire un mot d'un préjugé universellement répandu depuis plusieurs siècles : à savoir, qu'aucun discours authentique de saint Jérôme n'est parvenu jusqu'à nous.

Sur quoi est fondée cette opinion ? A-t-on quelque indice que Jérôme, prêtre et chef d'une église monastique, se soit abstenu systématiquement d'exercer l'office de la prédication ? Loin de là : lui-même assure positivement le contraire. « Comment, dit-il à Rufin, j'aurais dit quelque chose contre les Septante, moi qui les explique chaque jour en détail dans l'assemblée des frères[2] ! »

Peut-être, dira-t-on, n'étaient-ce là que des improvisations familières, que personne n'aura pris la peine de transmettre à la postérité ?

Nullement : il y a plutôt lieu de supposer qu'un certain

1. ANECDOTA MAREDSOLANA *seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codd. nunc primum edita aut denuo illustrata.* vol. III, pars 2. *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in librum Psalmorum, in Marci evangelium aliaque varia argumenta* (Sous presse, pour paraître vers le mois de novembre).

2. « Egone contra Septuaginta interpretes aliquid sum locutus... quos cotidie in conventu fratrum edissero ? » (Contra Ruf. II, 24).

nombre des expositions orales de Jérôme ont été pieusement recueillies par ses auditeurs. C'est ce qui résulte du passage suivant de la lettre 148 de saint Augustin, écrite plusieurs années avant la mort de Jérôme : « Pour ne m'attarder à faire de trop nombreuses citations, je me contenterai de ce seul passage du vénérable Jérôme... Cet homme, si instruit dans les Écritures, en étant venu à exposer les versets du psaume XCIII *Intellegite ergo qui insipientes estis... non considerat*, dit entre autres choses : Voilà un endroit décisif contre les Anthropomorphites » etc[1]. Or, le morceau cité par Augustin ne se lit nulle part dans les écrits de saint Jérôme, au lieu qu'il se retrouve mot à mot dans un des fragments oratoires dont je parlerai tout à l'heure.

Reste une dernière assertion, et celle-là, je suis le premier à en reconnaître la justesse : c'est que, à première vue, ce qui a eu cours jusqu'à ce jour, en fait de sermons de saint Jérôme, paraît indigne d'un si grand homme, et a été rejeté, non sans raison, parmi les apocryphes dans les éditions critiques publiées depuis le seizième siècle.

Et pourtant j'ai la conviction que bon nombre de discours authentiques de Jérôme, quatre-vingts environ, nous ont été conservés. D'ici à peu de temps, les savants en auront le texte sous les yeux, et pourront juger par eux-mêmes si ma confiance était fondée. Je vais maintenant exposer brièvement de quelle façon j'ai été amené à reconstituer ainsi, après tant de siècles, l'œuvre oratoire d'un personnage si justement célèbre.

1. « Ne multa commemorando maiores moras faciam, hoc unum sancti Hieronymi interpono... Cum ergo vir ille in scripturis doctissimus Psalmum exponeret, ubi dictum est *Intellegite ergo qui insipientes estis in populo...* Iste locus, inquit, adversus eos maxime facit, qui Anthropomorphitae sunt... membra tulit, efficientias dedit ». (*Ad Fortunatianum* ep. 148, n. 13 suiv.)

I

Les traités homilétiques dont cette œuvre se compose peuvent se répartir en trois catégories : discours sur les Psaumes, discours sur l'Évangile de saint Marc, discours sur divers sujets.

α. La série des HOMÉLIES SUR LES PSAUMES est de loin la plus importante. Son histoire est intimement liée à celle du document connu sous le nom de *Breviarium sancti Hieronymi in Psalmos*.

J'ai déjà eu l'occasion de formuler dernièrement l'appréciation des critiques les plus éminents sur cet apocryphe d'un genre tout particulier. C'est une compilation très ancienne, dans laquelle on discerne, enchâssés dans des gloses incolores et pour la plupart indignes de Jérôme, une foule de fragments qui semblent ne pouvoir provenir que de celui-ci.

Ces fragments sont de deux sortes. Il y a d'abord des notes, courtes mais érudites, sur divers endroits du Psautier : ce sont les *Commentarioli*, dont j'ai pu extraire sûrement le texte d'après une série de manuscrits négligés jusqu'ici[1].

En second lieu, nous trouvons dans le *Breviarium* des passages homilétiques assez considérables, notamment celui qu'a cité saint Augustin, et beaucoup d'autres du même genre. J'ai essayé de les dégager, eux aussi, des éléments hétérogènes qui les déparaient ; et, comme pour les *Commentarioli*, les manuscrits me sont venus en aide.

Le recueil authentique, d'où proviennent les extraits mis à profit par le compilateur du *Breviarium*, est représenté par les manuscrits de format plus modeste contenant,

1. *Anecd. Mareds.* vol. III, pars 1.

non pas un commentaire suivi sur tout le Psautier, mais simplement les « Expositions de saint Jérôme sur LIX Psaumes ». Ce recueil est signalé de temps en temps, dans les catalogues du moyen âge [1]. On en retrouve aujourd'hui sans trop de peine, et un peu dans tous les pays, des exemplaires transcrits généralement du VIIIe au XIIe siècle.

Les éditeurs modernes des œuvres de saint Jérôme n'ont pas complètement ignoré l'existence de cette seconde famille de manuscrits : deux d'entre eux ont été utilisés par dom Martianay [2]. Mais ce Mauriste, déjà inférieur à sa tâche sous presque tous les autres rapports, fut moins encore à même d'élucider ce point de haute critique littéraire. La façon dont il s'exprime au sujet de la seconde *Expositio Psalmorum* contenue dans les deux manuscrits en question dénote une légèreté et une étourderie peu commune. Pour n'en citer qu'un exemple, il croit avoir tiré de l'*Expositio* tout ce qu'elle contient d'intéressant et d'inédit, en donnant les quelques pièces dont les premiers mots diffèrent de ce qui se lit dans le *Breviarium*. Il ne semble pas se douter que beaucoup d'autres, com-

1. A Reichenau en 822 : « De opusculis B. Hieronymi... in psalmos quosdam explanat. volum. II ». Dans le même monastère v. 823-838 : « Hieronymi in psalmos quosdam lib. I ». Bibliothèque inconnue du Xe siècle : « De libris beati Hieronimi... in psalmos quosdam ». A Prüfening en 1158 : « Sermones Ier. L. VIII. de psalmis » (G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui* 6, 73-74 ; 8, 36 ; 33, 32 ; 95, 68).

2. « Hos ego in lucem edere volui e duobus MSS. codicibus, quorum unum contulit et singulari diligentia descripsit sodalis noster Dominus Franciscus Levacher, qui ante annos circiter undecim in exemplari manuscripto Monasterii sancti Petri de Pratellis vetustiores imperfectos invenit Commentarios ; quosque nunc habeo prae manibus in altero codice Corbeiensi, ad quem plurima loca castigare mihi licuit ». Martianay *S. Hieron. Opp.* t. II append. p. 523. Le manuscrit de Corbie, comme tant d'autres, est resté à Saint-Germain-des-Prés : c'est aujourd'hui le ms. 12152 du fonds latin à la Bibliothèque nationale.

mençant comme dans le *Breviarium*, continuent et s'achèvent d'une tout autre façon. De là vient qu'il se fonde, pour rejeter l'authenticité des homélies contenues dans l'*Expositio*, sur de grossières erreurs qui ne se lisent que dans le *Breviarium*[1].

Il y avait donc lieu de revenir sur ce jugement. Pour ma part, après avoir examiné longuement et sous tous ses aspects cette collection de LIX discours sur les Psaumes, il me semble qu'on ne saurait, en bonne critique, rien opposer de sérieux, ni au témoignage des manuscrits qui nous l'ont transmise, ni à l'autorité de saint Augustin qui en a cité un extrait sous le nom de saint Jérôme. J'exposerai plus loin les motifs sur lesquels est fondée ma conviction. Il me suffira de faire remarquer que cette collection contient tout juste les passages homilétiques du *Breviarium* dans lesquels les plus fins critiques avaient depuis longtemps discerné la touche de saint Jérôme ; que ces passages s'y montrent à nous épurés de l'alliage postérieur qui avait fait jeter sur eux le discrédit, complétés et rendus à leur physionomie première par la restitution de fragments nombreux et importants que le compilateur du commentaire apocryphe avait systématiquement élagués.

β. La seconde partie des discours que je propose de restituer à saint Jérôme comprend DIX HOMÉLIES SUR L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

Ces homélies ne sont pas inédites. On les trouve dans quelques-unes des éditions latines de saint Jean Chrysostôme publiées au seizième siècle, entre autres dans celle de Venise 1549[2]. La première fois que je les vis là,

1. Entre autres, la signification attribuée aux mots *Cham* et *coenomyia*. Plusieurs des autres accusations formulées par Martianay ont été réduites à leur juste valeur par Vallarsi (Migne 26, 851).

2. *D. Iohannis Chrysostomi archiep. Constantinop. opera*. Venetiis ad signum Spei. MDXLIX. 5 tomes in-4°. Les homélies sur saint Marc se lisent au tome II, fol. 263 et suiv. Voici quelques indications intéres-

je fus singulièrement frappé de l'extrême ressemblance du style avec celui des LIX discours sur les Psaumes. C'étaient, d'un côté comme de l'autre, les mêmes expressions familières qui revenaient constamment : *Hoc totum quare dico ?... Videte quid dicat... Quod dicit, hoc est... Multa sunt quae dicantur* etc. D'autre part, le rapport de certains passages de ces homélies soi-disant de Chrysostôme avec les ouvrages connus de saint Jérôme était par moments si remarquable, qu'Érasme lui-même, auteur de l'édition, n'avait pu se dispenser d'y renvoyer en marge le lecteur [1].

santes sur leur provenance, mises par l'éditeur en tête de la première et de la dixième : « Homiliae aliquot in evangelium Marci, authore Ioanne Chrysostomo, si modo inscriptio non mentitur authorem. Harum priores tres sub unius nomenclatura sermonis impressae circumferuntur : reliquae nunc primum evulgantur ad communem studiosorum utilitatem : idque beneficio Rever. in Christo patris D. Guillelmi Parvi Trecassinae primum, deinde Sylvanectensis ecclesiae episcopi dignissimi, Theologiae etiam Parisiensis doctoris longe eximii. Ex recognitione Godefridi Tilmanni in Pariensi Cartusia monachum professi... Haec quidem fusius duplici nomine dixerim. Primum, quod religiosius esse semper duxerim quicquam controvertere exemplari, quod sortito nactus sis : praesertim si antiquitatis multae est et characteris docte perscripti, cuiusmodi est quod suppeditavit iam dictus antistes Sylvanecten. ex Dionysianae bibliothecae archivis, ut apparet, depromptum. Deinde, quod non suppeteret Graeci codicis exemplar, ad quod ceu sacram anchoram confugerem. Dubitem etiam num, ut ingenue fatear, debeantne vindicari tanto heroi hae qualescumque homiliae ». J'ai fait de vains efforts pour retrouver le manuscrit de Saint-Denys : le texte même de nos homélies a été impitoyablement supprimé dans les éditions savantes du XVIIe et du XVIIIe siècle. Le carme belge Pierre Wastel, personnage dont l'érudition des plus fantaisistes n'a pas été prise au sérieux par ses contemporains, les a logées, avec beaucoup d'autres choses, dans l'édition en deux volumes in-folio des œuvres de son « confrère », l'évêque Jean de Jérusalem, contre lequel saint Jérôme a tant bataillé. (*Joannis Nepotis Sylvani Hieros. episc. XLIV Opera omnia* per A. R. P. Petrum WASTELIUM O. Carm. Bruxell. typ. Io. Mommartii. MDCXLIII. Tom. 1, p. 455 sqq.)

1. « Hanc ipsissimam sententiam iisdem prope verbis reddit Hieronymus in Matthaeum... Hieronymus Iulianum super Matthaeum revincit hoc argumento ». Notes à la marge des homélies XIII et IV.

Cette double série de ressemblances, jointes au fait, depuis longtemps avéré, que les homélies sur saint Marc portent à tort le nom de Chrysostôme, constituait déjà une présomption en faveur d'une origine hiéronymienne. Deux particularités plus significatives encore ne tardèrent pas à dissiper mes derniers doutes à ce sujet.

De même que l'auteur des homélies sur les Psaumes avertit parfois ses auditeurs qu'il a déjà parlé ou qu'il va parler sur l'Évangile, ainsi l'orateur des sermons sur saint Marc mentionne çà et là le psaume qu'on a lu ou chanté, qu'il a déjà expliqué, ou à l'explication duquel il passera tout à l'heure. C'est ce qu'il fait notamment vers la fin de son dernier discours sur Marc XIII, 32-XIV, 9 prononcé en Carême devant les catéchumènes. Il termine ainsi : *Ideo haec de evangelio pauca diximus. Et opportune quartus decimus psalmus lectus est : et oportet nos de psalmo dicere.* Or, parmi les LIX discours sur les Psaumes dont se compose notre première catégorie, il en est un intitulé TRACTATUS DE PSALMO XIIII IN QUADRAGESIMA AD EOS QUI AD BAPTISMA ACCEDUNT, qui commence précisément par ces mots *Opportune quartus decimus psalmus lectus est.* Les deux allocutions n'en font qu'une, en réalité : elles ont été prononcées par le même orateur et à la suite l'une de l'autre.

A cette preuve intrinsèque d'identité est venu se joindre le témoignage d'un auteur ancien qui fait autorité en ces matières. Dans la préface de son commentaire sur les Psaumes, Cassiodore, amené à traiter des rapports de l'Esprit Saint avec les prophètes, mentionne en ces termes un ouvrage de saint Jérôme sur saint Marc :

> Anidmadvertendum est quoque Spiritum sanctum sic fuisse prophetis sanctissimis attributum, ut tamen ad tempus pro infirmitate carnis et contrarietate peccati ab ipsis offensus abscederet, et iterum placatus sub opportunitate temporis adveniret. Unde et sanctus Hieronymus exponens evangelistam Marcum in loco ubi

ait de Ioanne : *Vidit apertos caelos et Spiritum tamquam columbam descendentem et manentem in ipso*, ita evidenti ratione tractavit, ut nemo contra ipsius sententiam venire praesumat (M. Aurelius Cassiodorus, in Psalt. praefat. c. 1. Migne 70, 12-13).

L'ouvrage cité ici n'est certainement pas le commentaire apocryphe sur saint Marc qui fait partie de l'appendice de saint Jérôme (Migne 30, 609) : car ce commentaire n'offre rien qui se rapproche, soit pour le sens, soit pour l'expression, du passage allégué dans le texte précédent. Aussi la plupart des critiques ont-ils cru qu'il s'agissait d'un ouvrage perdu de saint Jérôme. Cet ouvrage perdu, n'est autre, à mon avis, que la série des homélies du pseudo-Chrysostôme sur saint Marc. La première, en effet, contient le passage suivant, évidemment visé par Cassiodore :

Vidit, inquit, *apertos caelos e. S. t. c. d. et manentem cum ipso*. Videte quid dicat : manentem, hoc est perseverantem, hoc est numquam recedentem... In Christo Spiritus sanctus descendit, et permansit : ceterum in hominibus descendit quidem, sed non permanet. Denique in volumine Iezechielis... non transeunt viginti versus ant triginta, et statim dicitur *Et factus est sermo Domini ad Iezechiel prophetam*. Dicat aliquis : Hoc quare tam crebro ponitur in propheta ? Quoniam Spiritus sanctus descendebat quidem in prophetam, sed rursum recedebat. Quando dicitur *Et factus est sermo*, ostenditur quia Spiritus sanctus, qui recesserat, rursum veniebat. Quando enim irascimur, quando detrahimus..., putamus quia Spiritus sanctus permanet in nobis ?

γ. L'origine hiéronymienne de cette seconde série de discours une fois constatée, j'ai cherché attentivement s'il ne se rencontrerait pas quelque pièce de Jérôme parmi les nombreuses productions apocryphes qui ont trouvé place, on ne sait comment, dans les manuscrits et dans les premières éditions de saint Jean Chrysostôme. Ma peine n'a pas été complètement perdue : quatre autres homélies, dont l'une fort curieuse pour la fête de Noël, ont pu être sûrement restituées à Jérôme, au moyen des

expressions caractéristiques mentionnées plus haut et de divers indices intrinsèques auxquels il est impossible de se méprendre [1].

Enfin, possédant désormais assez d'échantillons du style oratoire de saint Jérôme, j'ai cru ne pas devoir entièrement négliger les quelques pièces homilétiques qui ont traversé le moyen âge tantôt sous son nom, tantôt sous celui d'Augustin, et qui depuis ont été reléguées parmi les apocryphes. Voici quel a été le résultat de cet examen : une demi-douzaine de ces pièces contiennent manifestement bon nombre d'indices caractéristiques du langage improvisé de saint Jérôme. Si plusieurs d'entre elles ont été altérées çà et là par les collectionneurs d'homélies de l'époque subséquente, elles nous ont cependant été conservées dans leur pureté native dans une certaine catégorie de recueils : il y a lieu de les joindre à ce qui précède, en dépit de l'interpolation peu importante *fratres carissimi* qui a trouvé place jusque dans les meilleurs mss.

Voici donc, en définitive, la liste des pièces groupées ensemble à l'aide de ces divers procédés d'investigation.

1° HOMÉLIES SUR LES PSAUMES

I. sur le psaume I. Éditée par Martianay à la suite du *Breviarium*. Migne, 26, 1355 [2].

II. sur le ps. V. La partie relative au titre du psaume a été également publiée par Martianay, Migne, 26, 1361 ; le reste est entré dans le *Breviarium*, mais non sans quelques altérations.

III. sur le ps. VII. Même cas que pour l'homélie précédente : exorde et explication du titre, Migne, 1362 , le reste dans

1. Je m'aperçois que l'une d'elles se trouve jointe à une dizaine des homélies de Jérôme sur les psaumes dans le manuscrit 5, 36 de la bibliothèque nationale de Madrid (W. von HARTEL, *Bibliotheca Patr. latin. hispaniensis* I, 263-4).

2. Dans l'édition que j'ai présentement sous la main, les volumes 22-30 de la Patrologie latine portent les dates de 1864, 1865 et 1866. La pagination diffère parfois de celle de l'édition antérieure.

le *Brev.* mais avec des interpolations et des omissions notables.

IV. sur le titre et le sens général du ps. IX. Éditée par Martianay, Migne, 1364.

V. sur le ps. XIV, prêchée aux catéchumènes au début du Carême. Il s'en trouve un texte assez correct à la suite des *Enarrationes* de saint Augustin sur les psaumes. Migne, 37, 1965.

VI. sur le ps. LXVI. Dans le *Brev.* avec quelques interpolations.

VII. sur le ps. LXVII. Dans le *Brev.* avec nombreuses omissions et interpolations.

VIII. sur le ps. LXXIV. Court fragment assez bien conservé dans le *Brev.*

IX. sur le ps. LXXV. *Brev.*

X. sur le ps. LXXVI. *Brev.*

XI. sur le ps. LXXVII. La première moitié dans le *Brev.* mais la fin diffère complètement : à la touchante péroraison inédite de Jérôme, le compilateur a substitué des gloses parfois ineptes sur les derniers versets du psaume.

XII. sur le ps. LXXVIII. Publiée par Martianay. Migne, 26, 1365.

XIII. sur le ps. LXXX. Dans le *Brev.* avec quelques interpolations dans la première partie.

XIV. sur le ps. LXXXI. *Brev.* où il faut retrancher, comme presque partout, les premières lignes en petits caractères.

XV. sur le ps. LXXXII. *Brev.*

XVI. sur le ps. LXXXIII. *Brev.*

XVII. sur le ps. LXXXIV. *Brev.* y compris ce qui a rapport au titre.

XVIII. sur le ps. LXXXVI. *Brev.*

XIX. sur le ps. LXXXIX. *Brev.*

XX. sur le ps. XC. *Brev.*

XXI. sur le ps. XCI. *Brev.*

XXII. sur le ps. XCIII. *Brev.*

XXIII. sur le ps. XCV. Presque tout a été utilisé par le compilateur du *Breviarium* ; mais, au lieu des courtes gloses relatives aux derniers versets, les manuscrits contiennent une péroraison de circonstance, de laquelle il ressort que ce discours a été tenu durant les fêtes de la Dédicace.

XXIV. sur le ps. XCVI. Dans le *Brev.* sauf ici encore l'explication des derniers versets qui manque dans les mss.

XXV. sur le ps. XCVII. *Brev.*

XXVI. sur le ps. XCVIII. Du texte fourni par nos mss. la première partie seulement est entrée dans le *Breviarium* ; la seconde moitié, encore inédite, a été remplacée par quelques annotations sans intérêt.

XXVII. sur le ps. C. *Brev.*

XXVIII. sur le ps. CI. Dans le *Breviarium* ; mais avec une très large part d'interpolations, notamment toute une colonne et demie à la fin.

XXIX. sur le ps. CII. Les premiers versets seulement ont été expliqués par Jérôme ; les deux derniers tiers de ce que contient le *Breviarium* proviennent de quelque source étrangère.

XXX. sur le ps. CIII. Ici encore le compilateur du *Breviarium* s'est permis de retrancher et d'ajouter à sa guise.

XXXI. sur le ps. CIV. La première moitié, tout au plus, de ce qui se lit dans le *Breviarium* ; tout le reste n'a rien à faire avec saint Jérôme.

XXXII. sur le ps. CV. Le premier tiers à peine de ce que donne le *Breviarium*, avec une finale inédite.

XXXIII. sur les premiers versets du ps. CVI. Une partie seulement a été mise à profit pour le *Breviarium* ; la finale oratoire et encore inédite de Jérôme a été remplacée, suivant l'usage, par de courtes notes sur la suite du psaume.

XXXIV. sur le ps. CVII. *Brev.*

XXXV. sur le ps. CVIII. *Ibid.*

XXXVI. sur le ps. CIX. *Ibid.*

XXXVII. sur le ps. CX. *Ibid.*

XXXVIII. sur le ps. CXI. *Brev.* sauf le dernier tiers, qui a été ajouté par l'auteur de la compilation.

XXXIX. sur le ps. CXIV. *Brev.*

XL. sur le ps. CXV. *Brev.* à l'exception encore des dix dernières lignes qui proviennent d'une source étrangère.

XLI. sur le ps. CXIX. Éditée à la suite du *Breviarium* sous le titre : « Secunda expositio super psalmum CXIX ». Migne, col. 1345.

XLII. sur le ps. CXXVII. Publiée par Martianay. Migne, 1367.

XLIII. sur le ps. CXXVIII. *Ibid.*, 1372.

XLIV. sur le ps. CXXXI. *Ibid.*, 1374.

XLV. sur le ps. CXXXII. Nous revenons au *Breviarium*.

XLVI. sur le ps. CXXXIII. *Brev.*

XLVII. sur le ps. CXXXV. Une faible portion seulement est entrée dans le *Breviarium* ; par contre, celui-ci contient, surtout dans la seconde moitié, beaucoup d'éléments étrangers.

XLVIII. sur le ps. CXXXVI. *Brev.* sauf toujours les premières lignes en petits caractères.

XLIX. sur le ps. CXXXVII. *Brev.*

L. sur le ps. CXXXIX. *Ibid.*

LI. sur le ps. CXL. *Ibid.*

LII. sur le ps. CXLI. Éditée par Martianay. Migne, col. 1376.

LIII-LIV. sur les psaumes CXLII-CXLIII. *Brev.*
LV-LVII. sur les psaumes CXLV-CXLVII. *Ibid.*
LVIII. sur le ps. CXLVIII. *Brev.* sauf les vingt-cinq dernières lignes substituées par le compilateur à la finale plus courte des manuscrits.
LIX. sur le ps. CXLIX. *Brev.*

2° HOMÉLIES SUR L'ÉVANGILE DE SAINT MARC

I. sur Marc I, 1-12. Opp. Io. Chrys., ed. Ven., 1549, t. II, fol. 263. Les trois premières homélies de l'édition n'en font qu'une seule dans les mss.
II. sur Marc I, 13-31. Ibid., fol. 264, homélies 4-6.
III. sur Marc V, 30-43. Ibid., f. 266, homélie 7.
IV. sur Marc VIII, 1-9. Ibid., f. 266v, hom. 8.
V. sur Marc VIII, 22-26. Ibid., f. 266v, hom. 9.
VI. sur Marc IX, 1-7. Ibid., f. 267v, hom. 10.
VII. sur Marc XI, 1-10. Ibid., f. 268v, hom. 11.
VIII. sur Marc XI, 11-14. Ibid., f. 269, hom. 12.
IX. sur Marc XI, 15-17. Ibid., f. 269v, hom. 13.
X. sur Marc XIII, 32-XIV, 9. Ibid., f. 270v, hom. 14.

3° HOMÉLIES SUR DIVERS SUJETS

I. sur Math. XVIII, 7-9. Opp. Io. Chrysost. éd. Ven. 1549, t. II, fol. 254v.
II. sur Luc XVI, 19-31. Ibid., fol. 275v.
III. sur Jean I, 1-14. Ibid., t. III, fol. 90.
IV. sur la fête de Noël. Ibid., t. II, f. 273.
V. sur la vertu d'obéissance. Appendice du tome VI d'Augustin. Migne, 40, 1221.
VI. sur la vocation monastique. Ibid., 1342.
VII. Discours pour la veille de Pâque, sur la manducation de l'agneau. Append. du tome VI d'Augustin. Migne, 40, 1201. (Comp. append. de saint Jérôme. Migne, 30, 231).
VIII. sur le ps. XLI, aux néophytes. Ibid., 1203. (Comp. append. de Jérôme. Migne, 30, 217).
IX. sur le ps. CXVII, pour le jour de Pâque. Append. de Jérôme, Migne, 30, 217 (Comp. Mai, *Nova PP. Bibl.*, I, 20).
X. même sujet. Ibid., 231 [1].

1. Il y a bien dans l'appendice de saint Jérôme quelques autres morceaux où se rencontrent également plusieurs des expressions caractéristiques du langage parlé de ce Père ; mais ce sont ou des centons dans lesquels on a mis ses discours à profit, comme le 45e des

XI. Fragments sur trois passages du livre des Nombres, d'après un manuscrit du Musée britannique.

APPENDICE

V. sur le ps. L. d'après un manuscrit du Mont-Cassin.

Que tous ces discours émanent de la même source, c'est ce qu'il est on ne peut plus facile d'établir, à l'aide des quelques expressions caractéristiques qui reviennent constamment dans chacun d'eux. Je dresserai dans mon édition une liste aussi complète que possible des passages innombrables où elles figurent : ce n'est pas ici la place. Le lecteur voudra donc m'accorder provisoirement créance sur ce point. Ce qu'il me faut démontrer plus amplement, c'est que l'auteur de cet ensemble d'homélies est bien saint Jérôme lui-même. Pour cela, il est indispensable d'entrer dans quelques détails propres à donner une idée exacte de leur physionomie et de leur contenu.

II

Une première donnée générale qui se dégage de la lecture de ces improvisations, c'est qu'elles ont été prononcées dans une église, à l'occasion de différentes réunions liturgiques. Voulant faire entendre le véritable sens de l'expression « être dans l'église », l'orateur s'exprime ainsi vers la fin de son explication du psaume CXXXII : « Nous sommes, nous, dans l'édifice qui porte ce nom : mais combien de saints sont dans le désert, combien des nôtres ne sont pas à l'église ! Et pourtant, sans être à l'église, ils vivent, à n'en pas douter, dans l'église du

sermons pseudo-augustiniens *ad Fratres in eremo*, ou des pièces dont le contenu inspire une juste défiance, comme le 32e apocryphe hiéronymien *Qui Aethiopem invitat ad balneas*.

Christ[1]. » Ailleurs, et en maints endroits, il dit formellement qu'on venait de lire ou de chanter, parfois même de chanter avec Alleluia, le psaume qu'il va expliquer à l'assistance.

Plusieurs de ces réunions ont eu lieu le dimanche, comme on le voit par la seconde et l'avant-dernière des homélies sur saint Marc[2]. Le début de l'homélie sur le psaume VII montre aussi qu'elle a été prononcée un dimanche. Le dimanche précédent on avait lu le psaume VI : mais une indisposition avait empêché le prédicateur d'en donner l'explication[3].

Quelques autres discours se rapportent à diverses solennités de l'année liturgique. Le discours sur la Nativité du Christ, dont je parlerai tout à l'heure, a été certainement prononcé un 25 décembre ; l'explication du ps. XCV, à la fête de la Dédicace[4] ; celle du ps. LXXXI, peut-être à la fête des apôtres Pierre et Paul.

Enfin, nous avons une série de pièces pour le commencement du Carême. La neuvième sur saint Marc, ainsi que je viens de le dire, a été débitée le dimanche ; la dernière sur saint Marc et l'explication du ps. XIV, le mercredi suivant. Dans l'intervalle, le lundi, il y avait eu un discours

1. « Nos in aedificio sumus : et quanti sancti in deserto sunt, quanti de nobis non sunt in ecclesia ; et illi, qui non sunt in ecclesia, versantur in Christi ecclesia ».

2. « Ad finem superioris lectionis est scriptum *Eratque cum bestiis, et angeli ministrabant ei.* Et quoniam praeterita dominica non fuit spatii satis, ut usque ad istum locum veniremus » etc. « Ecce dies ieiuniorum in foribus sunt... Vos qui recepturi estis baptismum, iam die crastina praeparate vos similiter ». Le jeûne quadragésimal ne commençait alors que le lundi de la première semaine.

3. « In septimo vero, quia et ipse sub alleluia cantatus est, quia in alia dominica die lectus est sextus psalmus, et nos pro aegrotatione interpretari non potuimus... Nunc autem lectus est septimus psalmus ».

4. « Multa sunt quae dicantur. Ceterum quia nunc Encaeniorum dies est, et semper encaenia in tempestate sunt, in pluviis sunt, in hieme sunt... » (Fragment inédit).

sur la vocation d'Abraham et « le commencement de la catéchèse [1] » : mais il ne semble pas avoir été conservé. Dans le discours sur l'évangile du mauvais riche (Luc XVI, 19 suiv.), l'orateur dit aussi qu'on était à l'entrée du Carême [2].

Un second trait non moins évident, c'est que l'auteur de ces discours est un moine, et que son auditoire est composé de moines. J'avais commencé à noter les passages où se révèle cette situation : mais ils sont en si grand nombre, qu'il eût fallu mentionner à peu près tous les discours. Il suffira de citer ici l'un ou l'autre de ces endroits. Dans l'homélie sur le ps. CXIX, parlant des difficultés que rencontre, même chez les personnes faisant profession d'ascétisme, l'exercice de la charité fraternelle, l'orateur dit en termes exprès : « On nous appelle moines, et encore que nous ne soyons pas ce que nous devons être, on nous appelle ainsi. Nous prions à l'heure de tierce, nous prions à l'heure de sexte, puis à none, nous faisons le lucernaire, nous nous levons au milieu de la nuit, au chant du coq nous sommes de nouveau en prières... Biens, patrie, monde, nous avons tout abandonné : et pour un rien, pour un bout de roseau, nous nous querellons dans le monastère » [3].

1. « Multa sunt quae dicantur, sed hora excludimur. Quoniam autem nudiustertius de principio κατηχήσεως diximus, et propitio Deo de Chaldaea egressi estis cum Abraham, et meministis quae dixeramus : quomodo egressi estis de Chaldaea, et venistis in terram repromissionis » etc.

2. « Multa sunt quae dicantur. Et psalmus mysticus fuit, qui lectus est, hoc est centesimus tertius... Non dico una hora, sed dies vix sufficiet ad interpretationem. Quoniam autem iam ingreditur Quadragesima, si illud tempus fuerit, et Dominus dederit occasionem, et illius loci conabimur sacramenta disserere ».

3. « Monachi dicimur, et licet non sumus quales esse debemus, tamen dicimur. Hora tertia oramus, hora sexta oramus, nona, lucernarium facimus, media nocte consurgimus, deinde gallicinio oramus... Dimisimus possessionem, dimisimus patriam, dimisimus saeculum : et propter calamum rixam facimus in monasterio ».

Ailleurs, dans l'explication des premiers versets de l'évangile selon saint Jean, il s'interrompt tout à coup pour s'écrier : « Considérez, ô moines, votre dignité. Celui qui le premier a adopté notre genre de vie, c'est Jean-Baptiste : lui aussi fut moine [1] ». Il y avait bien des catéchumènes dans l'auditoire, et c'est à eux particulièrement que s'adressent le discours sur le ps. XIV et les deux dernières homélies sur saint Marc ; mais ces catéchumènes, après avoir reçu le baptême, devaient continuer à « servir Dieu dans le monastère [2] ».

Si maintenant nous voulons savoir quelle date il convient d'assigner à ces homélies, plusieurs indices assez sûrs se présentent à nous. En voici quelques-uns, rangés par ordre chronologique :

Flétrissure infligée à diverses reprises à la mémoire de l'empereur Julien (363) [3].

Mention de la destruction du Sérapéum à Alexandrie (v. 389) [4].

Allusions fréquentes à la querelle de l'Origénisme (v. 394) et à l'erreur des Anthropomorphites, combattue par Théophile d'Alexandrie dans sa lettre pascale de 399.

Comme limite extrême, citation du discours sur le ps. XCIII par saint Augustin dans une lettre écrite, croit-on, avant la fin de 413.

1. « Considerate, monachi, dignitatem vestram : Iohannes princeps nostri est dogmatis, ipse monachus ».

2. « Venturus es ad baptismum. O te felicem, qui renasciturus in Xpisto es... maxime vos, qui sic accipitis baptismum, ut Deo serviatis, ut sitis in monasterio ». Sur les catéchumènes du monastère de Jérôme, voir le libelle de celui-ci contre Jean de Jérusalem, n. 42. Migne, 23, 411.

3. Sur le ps. 75 : « Scriptum est *Cor regis in manu Dei.* Iuliani persecutoris cor in manu Dei fuit ? » Sur le ps. 137 : « Putas, cor Iuliani impiissimi in manu Dei fuit ? absit. » Sur le ps. 143 : « *Cor regis in manu Dei.* Et Iuliani persecutoris, et Neronis, et Decii ? »

4. Sur le ps. 96 : « Nubs ista destruxit Sarapium in Alexandria : non imperator homo mortalis, sed nubs ista quae venit in Aegyptum ».

Entre ces deux termes 389 et 413, nous avons encore un point de repère tout à fait précis. Expliquant à ses auditeurs le sens du verset du ps. CXXXIII *qui statis in domo Domini*, notre auteur se demande si les hérétiques, notamment les Ariens et les Eunomiens, réalisent cette condition, s'ils peuvent se flatter d'être dans la maison de Dieu, c'est à dire dans l'Église. « Or cette Église, poursuit-il, ne consiste pas dans les murs d'un édifice, mais dans la vérité des dogmes. L'Église est là, où est la vraie foi. Car, après tout, il y a quinze ou vingt ans, les hérétiques étaient en possession de tous les murs des églises. Si nous nous reportons vingt années en arrière, nous voyons les hérétiques maîtres de toutes ces églises. Mais la véritable Église était là où était la vraie foi [1] ». Il est difficile de méconnaître ici une allusion à l'édit de Théodose ordonnant aux Antinicéens de tout l'empire de restituer les églises aux catholiques. Cet édit est du 10 janvier 381. Par conséquent, si le calcul de l'orateur est exact, l'homélie citée tout à l'heure doit avoir été prononcée vers 401. C'est aussi la date que j'assignerais à tout cet ensemble de fragments homilétiques : les premières années du cinquième siècle, avant la manifestation des erreurs pélagiennes, donc entre 401 et 410.

Essayons, à présent, de déterminer à quel pays, à quel lieu ils se rattachent.

Pour le pays, il n'y a pas à s'y méprendre, et Martianay lui-même l'a admis : c'est bien une partie de la Phénicie. Dans l'homélie sur le ps. I, l'auteur constate que l'Apocalypse est exclue du canon dans les régions qu'il habite. « Pourtant, ajoute-t-il aussitôt, nous devons bien savoir

1. « Ecclesia non in parietibus consistit, sed in dogmatum veritate. Ecclesia ibi est, ubi fides vera est. Ceterum ante annos quindecim et viginti omnes parietes ecclesiarum haeretici possidebant. Ante viginti enim annos omnes has ecclesias haeretici possidebant. Ecclesia autem vera illa erat, ubi vera fides erat ».

que ce livre est reçu dans tout l'Occident, et *dans les autres provinces de la Phénicie*, ainsi qu'en Égypte[1] ».

Mais cette donnée est encore assez vague : le terme de Phénicie a servi à désigner, tantôt une simple bande du littoral entre le fleuve Eleuthérus et la Palestine, tantôt toute la région adjacente à la Méditerranée entre le même fleuve et la ville égyptienne de Péluse, y compris la Palestine. D'autres indications nous aident à préciser. Dans l'avant-dernière homélie sur saint Marc, l'orateur veut donner une idée de la foule énorme que la fête de Pâque amenait chaque année à Jérusalem : « Représentez-vous donc, dit-il, ce peuple venu de toute la province de Palestine, de l'île de Chypre, des autres provinces, de toutes les contrées avoisinantes, pour se rassembler *ici* : imaginez-vous quelle immense multitude s'y trouva réunie en ces occasions[2] ». Ailleurs, il dit de lui et de ses auditeurs qu'ils ont sous les yeux les ruines du temple de Jérusalem. On pourrait d'abord ne voir là qu'une figure. Mais non, deux lignes plus loin, il rattache ainsi le nombre des psaumes graduels à la topographie du temple : « Ce temple était entouré de quinze degrés. Nous en voyons encore quelques vestiges : comptez, et vous verrez que c'est bien comme je viens de dire[3] ».

Ce passage nous transporte à Jérusalem même ou dans le voisinage. En effet, c'est bien à l'usage de cette église

1. « Legimus in Apocalypsi Iohannis, quod in istis provinciis non recipitur liber, tamen scire debemus quoniam in Occidente omni, et in aliis Phoenicis provinciis, et in Aegypto recipitur liber, et ecclesiasticus est ».

2. « Considerate ergo de tota provincia Palaestina, de Cypro, de aliis provinciis, de omnibus in circuitu regionibus universum huc populum congregatum : considerate, et in animo vestro depingite, quanta tunc ibi fuerit multitudo ».

3. Sur le ps. 119 : « Et istud templum, cuius nunc ruinam videmus... hoc igitur templum in circuitu quindecim gradus habuit. Signa aliqua videmus : numerate, et videbitis ita esse ut dicimus ».

que se rapporte le mode de prédication attesté par bon nombre de nos homélies. Souvent l'orateur débute ainsi : Le saint prêtre a dit telle et telle chose, il a expliqué ce verset de telle façon, je vais essayer d'en donner une autre interprétation. Nous venons d'entendre le saint prêtre dire ceci ou cela : il a bien dit, reprenons à l'endroit où il est resté. Le saint prêtre a parlé divinement du psaume : nous prendrons, nous, pour texte l'évangile. Suivons les traces du saint prêtre : il a parfaitement expliqué le commencement du psaume, parcourons ce qui reste [1].

Ce *sanctus presbyter* semble avoir assez embarrassé ceux qui se sont occupés jusqu'ici de nos homélies. Dans le *Breviarium*, comme d'ailleurs dans quelques manuscrits, il est ou omis, ou changé, selon les cas, en *quidam*, en *sanctus propheta*, en *sanctus spiritus*. Pour nous, surtout à l'aide du journal de la pèlerine gauloise retrouvé, il y a quelques années, par J. F. Gamurrini, la chose s'explique aisément. Il suffit de nous rappeler les renseignements fournis par celle-ci au sujet de la prédication dominicale à Jérusalem vers la fin du quatrième siècle : « C'est

1. Sur le ps. 96 : « Et egregie dixit sanctus presbyter, quoniam ista terra, quae constituitur, corpora nostra sunt... *Laetentur insulae multae* bene dixit de animabus nostris sanctus presbyter, quae variis cogitationibus quasi variis hinc inde tunduntur fluctibus ». Sur le ps. 146 : « Quoniam igitur de istis duobus versiculis dissertum est, et super alienum fundamentum non debemus aedificare, ad reliqua transeamus ». Sur le ps. 147 : « Modo audivimus sanctum presbyterum praedicantem, propter praevaricationem legis populum Iudaicum esse desertum ». Sur le ps. 149 : « Dixit sanctus presbyter quia et nonagesimus quintus psalmus et nonagesimus septimus eadem habent principia... Quoniam igitur dixit de primo *Cantate Domino canticum novum*, ut novus populus cantet canticum novum, et bene dixit, nos ad reliqua percurramus ». Sur Marc 8, 1-9 : « Sequamur autem vestigia sancti presbyteri : et quoniam ipse de principio psalmi plenius disputavit, nos reliqua percurremus ». Sur Marc 8, 22-26 : « Quoniam sanctus presbyter de psalmo divina cantavit, nos evangelium dividimus ; et quod dicturi eramus in psalmum, in parte evangelii dicimus ».

ici l'usage, dit-elle, que tous les prêtres assis au sanctuaire prêchent tour à tour, si cela leur plaît ; et c'est seulement après eux tous que l'évêque lui-même commence à prêcher. » Là-dessus, la pèlerine fait observer que cette manière a l'inconvénient d'allonger notablement la messe du dimanche [1]. Notre prédicateur a dû y contribuer plus d'une fois pour sa part. Naturellement abondant, et épris pour les Écritures d'un enthousiasme que son auditoire ne semble pas avoir toujours suffisamment partagé, il se plaint sans cesse d'être serré par le temps, et, même après avoir promis d'être court, s'aventure dans d'interminables développements mystiques, quitte à s'excuser à la fin en assurant que, s'il a menti, le mensonge en pareil cas est aussi louable qu'utile [2].

Mais ces rapports incontestables avec Jérusalem ne permettent pas encore de conclure qu'il résidait habituellement dans la ville sainte elle-même. De fait, certains passages de ses discours feraient plutôt songer à Bethléem. S'il manifeste un ardent enthousiasme pour les lieux saints en général, il ne cache pas néanmoins sa prédilection pour

1. Page 49 de la seconde édition : « Sane quia hic consuetudo sic est, ut de omnibus presbyteris, qui sedent, quanti volunt, praedicent : et post illos omnes episcopus praedicat... quae praedicationes dum dicuntur, grandis mora fit, ut fiat missa ecclesiae ». Page 53 : « Praedicant etiam omnes presbyteri, et sic episcopus semper de eo loco tractantes evangelii, ubi quadragesima die tulerunt Dominum in templo ». Page 55 : « Nam ut semper populus discat legem, et episcopus et presbyter praedicant assidue ». Page 69 : « Fiunt autem vigiliae in ecclesia in Bethleem... celebratur missa ordine suo, ita ut presbyteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco ». Page 70 : « Aguntur etiam omnia, quae consuetudinaria sunt agi : praedicant presbyteri, postmodum episcopus » etc.

2. Sur le ps. 146 : « Brevitatem promisimus, et necessitate compulsi sumus latius disputare. Mentiti sumus, sed mendacium utilissimum est. Utinam Herodes mentitus esset et periurasset !... Hora conpellit ut taceam, magnitudo mysteriorum conpellit ut loquar. *Non in fortitudine equi voluntatem habebit.* Audio equum, et hinnientem equum : non possum praeterire ».

l'humble bourgade où le Christ a voulu naître : « Heureux endroit, s'écrie-t-il, si longtemps à l'avance chanté par la voix des prophètes ! Tous les lieux saints, il est vrai, méritent notre vénération : et celui où il est né, et celui où il a été crucifié, et celui où il est ressuscité, et celui où vainqueur il est monté au ciel; mais ce lieu-ci spécialement est plus vénérable encore. Voyez combien est grande la miséricorde de Dieu : c'est ici qu'est né le petit, ici que l'enfant est déposé dans la mangeoire[1] ». En un autre endroit, parlant de la mort de Rachel à Ephratha : « Nous n'allons pas, dit-il, chercher loin nos exemples : nous avons son tombeau sous les yeux[2] ». Voilà certes des paroles qui ne peuvent guère avoir été prononcées qu'à Bethléem.

Il me reste encore à signaler un dernier trait, qui a bien son importance. Quoique moine et vraisemblablement supérieur d'une communauté de moines en Palestine, l'orateur n'est pas originaire du pays qu'il habite. Il a dans son monastère des latins et des grecs, et, pour se faire entendre de tous, il doit, comme on le verra tout à l'heure, parler tantôt grec tantôt latin. Mais divers endroits semblent indiquer que lui-même était plutôt latin. « Voyez-vous bien, dit-il, que les Grecs se trompent, quand ils lisent Χουσὶ ὁ ἀργιεταῖρος Δαυίδ, au lieu de Χουσὶ ὁ Ἀραγὶ ἑταῖρος Δαυίδ, comme il y a dans l'hébreu ?[3] » Plus loin, dans le discours dont saint Augustin a transcrit un pas-

1. Sur le ps. 131 : « Felix igitur locus, qui tanto ante tempore prophetarum voce cantatus est. Omnia quidem loca sancta venerabilia sunt, et ubi natus est, et ubi crucifixus est, et ubi resurrexit, et ubi ad caelos victor ascendit ; sed iste locus proprie venerabilior est. Videte quanta misericordia Dei : hic natus est parvulus, infans in praesepe ponitur ».

2. Sur le ps. 7 : « Eo enim tempore quando mortua est Rachel in Efrata (oculis nostris sepulcrum videmus, exempla non quaerimus), eo igitur tempore » etc.

3. Sur le même psaume : « Videtis ergo quoniam et in lectione errant Graeci ».

sage, il cite le premier vers de Perse, et il ajoute que les païens et les philosophes portent ce vers jusqu'aux nues[1].

Où il n'y a plus à s'y méprendre, c'est dans le discours prêché à la Noël : là, l'homme de l'Occident se montre à nous complètement à découvert. Du reste, nous trouvons réunies dans ce seul morceau plusieurs des autres particularités les plus saillantes déjà relevées ailleurs.

D'abord, il est clair qu'il a été prononcé à Bethléem. Expliquant les mots *reclinavit eum in praesepio*, l'orateur s'exprime ainsi : « Oh! s'il m'était permis de voir la crèche même où le Seigneur fut couché! A présent, nous autres, chrétiens, mus par un sentiment de vénération, nous avons enlevé la crèche faite d'argile, et nous l'avons remplacée par une autre d'argent : mais, pour ma part, j'attache plus de prix à celle qu'on a enlevée. De l'argent et de l'or, c'est bon pour les gentils : la foi chrétienne trouve mieux son compte dans la crèche d'argile... Je ne condamne pas cependant ceux qui ont agi ainsi par honneur pour le Christ[2] ».

Non seulement nous sommes à Bethléem, mais nous nous trouvons en pleine fête de la Nativité du Sauveur. Mais, chose étrange, c'est la fête romaine du 25 décembre qu'on célèbre ainsi, tandis que dans le pays même on est resté fidèle à l'antique usage de grouper au jour de l'Épiphanie tous les premiers mystères de la vie mortelle de Jésus. L'orateur se sent donc isolé, lui et la communauté

1. « Legimus in poeta saeculari : *O curas hominum, o quantum est in rebus inane!* Et gentiles et philosophi istum versiculum ad caelum levant. Et quid dicunt? Nihil potuit prudentius dici. Ecce rusticanus noster Hebraeus ante tanta saecula hoc locutus est ».

2. « O si mihi liceret videre illud praesepe, in quo Dominus iacuit! Nunc nos Christiani quasi pro honore tulimus luteum, et posuimus argenteum : sed mihi pretiosius illud est, quod ablatum est. Argentum et aurum meretur gentilitas : Christiana fides meretur luteum illud praesepe. Qui in isto praesepe natus est, aurum condemnat et argentum. Non condemno eos, qui honoris causa fecerunt » etc.

qui l'écoute ; bien plus, on va jusqu'à contester la légitimité de l'usage suivi par eux. C'est alors que, pour se justifier, lui et les siens, il essaie de démontrer, non sans y mettre une certaine véhémence, que la tradition apportée par lui de son pays d'Occident mérite bien autrement créance que la transmission de l'enseignement soi-disant apostolique dont se targuait l'église de Jérusalem. Tout ce passage mérite d'être cité .

« C'est bien en ce jour que le Christ est né. D'autres pensent qu'il est né à l'Épiphanie. Sans condamner l'opinion d'autrui, suivons néanmoins notre sentiment. Chacun agit selon sa conviction : peut-être le Seigneur daignera-t-il nous éclairer là-dessus. Et ceux qui tiennent pour l'autre opinion, et nous autres qui disons que le Sauveur est né aujourd'hui, nous honorons tous un même Seigneur, c'est le même petit enfant dont nous fêtons la venue. Toutefois, sans vouloir en remontrer aux autres, il faut bien reconnaître que les meilleures raisons sont de notre côté. Nous ne parlons pas ici seulement en notre nom : c'est le sentiment des anciens, l'univers entier proteste contre l'opinion de cette province. On dira peut-être : « C'est ici que le Christ est né, des étrangers seraient-ils donc mieux informés que ceux qui sont sur les lieux ? » — Mais de qui tenez-vous vos informations ? De ceux qui étaient dans cette province, des apôtres Pierre et Paul et des autres apôtres. Vous les avez chassés, nous les avons accueillis. Pierre, qui fut ici avec Jean, qui fut ici avec Jacques, nous a instruits en Occident : ainsi les apôtres sont tout autant nos maîtres que les vôtres [1] ».

1. « Et nos tractemus in corde nostro, quod hodierna die Christus nascitur. Alii putant quod in Epiphaniis nascitur. Non damnemus aliorum opinionem : nostram sequamur doctrinam... Non sunt nostra quae loquimur, maiorum sententia est. Universus mundus contra huius provinciae opinionem loquitur. Dicat aliquis : Hic Christus natus est, ergo magis illi sciunt, qui longe, quam isti qui prope sunt ? Vobis qui dixerunt ? Qui sunt in ista provincia, utique apostoli Petrus et Paulus et

L'orateur fait ensuite valoir un autre argument. Les persécutions, les troubles continuels, et finalement la guerre d'extermination dont la Judée fut le théâtre après la mort du Sauveur, tout cela fut très peu favorable, évidemment, à la transmission de la tradition. Il fut un temps où il n'y eut plus dans cette province ni juif ni chrétien : Jérusalem elle-même cessa d'exister, et fut remplacée par une ville nouvelle nommée Aelia. « Comment, après cela, vient-on nous dire : C'est ici que furent les apôtres, ici que la tradition a sa source ? Nous soutenons, nous, que le Christ est né en ce jour, et qu'il a été baptisé à l'Épiphanie [1] ».

Un dernier trait complète ce qui a été déjà dit du mode de prédication auquel se rattachent nos trois séries d'homélies. Déjà, nous avons vu les membres du presbytérat se succéder dans l'interprétation des textes liturgiques récités ou chantés dans la réunion du jour : aujourd'hui c'est l'évêque en personne qui va clore les discours prononcés dans la solennité de Noël. « J'ai oublié ce que je m'étais proposé, j'en ai dit plus long que je n'avais pensé d'abord : mon esprit avait autre chose en vue, la langue s'est laissée aller. Prêtons maintenant l'oreille au pontife : écoutons attentivement de sa bouche ce qui a manqué à notre propre discours [2] ».

ceteri apostoli. Vos eiecistis, nos suscepimus. Petrus, qui hic fuit cum Iohanne, qui hic fuit cum Iacobo, nos in Occidente docuit. Et vestri igitur et nostri apostoli magistri sunt ». M. le professeur H. Usener, de Bonn, dans une lettre adressée, il y a quelques années, à mon regretté confrère D. Suitbert Baeumer, émettait l'idée que ce discours pour la Noël a dû être prêché à Rome. Les quelques extraits que je donne ici suffiront, je pense, pour montrer que cette opinion est absolument insoutenable.

1. « Alibi pax erat, hic bellum erat. Magis itaque traditio ibi debuit servari, quam hic, ubi discordia... In ista provincia nullus Iudaeorum, nullus Christianorum erat... Hoc totum quare dico ? Quia nobis dicunt : Hic apostoli fuerunt, hic traditio fuit. Nos ergo dicimus, quia hodie Christus natus est, in Epiphaniis renatus est ».

2. « Praeparemus igitur aures nostras pontifici ; et quidquid a nobis minus dictum est, intentis auribus audiamus ».

III

Nous pouvons maintenant, ce me semble, aborder de front la question principale : ce prédicateur latin d'un monastère de Bethléem au commencement du cinquième siècle est-il bien saint Jérôme lui-même, comme le veulent les manuscrits, saint Augustin et Cassiodore ?

En apparence, toutes les circonstances extrinsèques sont ici favorables à une solution affirmative. Il n'est pas jusqu'aux données fournies par nos homélies sur la situation du monastère où elles furent prononcées, qui ne concordent de tout point avec ce que nous savons du site habité par Jérôme et ses disciples[1]. Mais cela ne suffit pas encore : à la rigueur, il se pourrait que quelque autre

1. Sur la récente découverte de ce qu'on croit être les ruines de ce monastère, voir la *Revue biblique* juillet 1895, p. 439-444. Il a déjà été question, dans un passage cité plus haut, de la proximité du sépulcre de Rachel. Dans son discours sur l'obéissance monastique, notre prédicateur dit que, pour venir du désert à son monastère, les solitaires devaient, à la vérité, se rapprocher de la ville, mais qu'on n'était nullement obligé de passer par les places publiques et d'y rencontrer des visages de femmes : « Non te ergo viliorem putes, si ad fratres veneris in civitatem. Si necessitatem haberes ire et videre mulieres, et necesse habuisses ire in plateas, recte non ires ».

Un autre trait, au commencement du discours sur le ps. 128, semble également coïncider assez bien avec une des opinions qui ont cours touchant la chronologie de la vie de Jérôme : « *Saepe expugnaverunt me a iuventute mea.* Dicat istum versiculum virgo Domini, dicat monachus, qui coepit a parva aetate servire Domino. Ego autem qui quadraginta aut quinquaginta annorum coepi servire Domino, quomodo possum dicere *Saepe e. m. a. i. mea* ? » Tillemont *H. E.* XII, 639 fait remarquer que « saint Jérôme n'est pas exact dans ses comptes ». Cependant nous sommes sûrs de la date de son entrée au désert (374). Si, comme on l'a soutenu avec talent jusqu'à nos jours, il est né dès 331, il avait dépassé la quarantaine à l'époque de sa conversion. Mais le passage cité du discours sur le ps. 128 peut n'être qu'une sorte de supposition vague, ne s'appliquant pas nécessairement à la personne même de l'orateur.

moine originaire de l'Occident se fût trouvé absolument dans les mêmes circonstances. Il s'agit donc de voir si nous constatons dans ces soixante-quinze discours la présence de qualités intrinsèques qui permettent de les attribuer sûrement à saint Jérôme plutôt qu'à tout autre.

C'est là le point délicat par excellence : en cela consiste l'exercice le plus élevé de l'art de la critique. Il est des esprits auxquels la lecture de quelques pages, de quelques lignes peut-être, suffira pour reconnaître, sans crainte de se tromper, la touche du prince des prosateurs chrétiens comme du plus érudit des Pères. D'autres parcourront le volume entier sans réussir à se faire une conviction quelque peu solide et motivée. Avec les uns comme avec les autres, il est à peu près inutile de développer longuement les preuves d'authenticité : les premiers sont en état de se faire à eux-mêmes cette démonstration ; aux seconds elle ne saurait profiter beaucoup. Ce qu'il faut, encore une fois, c'est de sentir sous l'enveloppe de la parole, vibrer l'âme de l'écrivain ou de l'orateur, cette âme dont on est devenu soi-même l'intime par une certaine correspondance de dons intellectuels, par un commerce assidu, par une facilité d'assimilation qui ne se rencontre que rarement. Rien ne peut suppléer à cette préparation à la fois naturelle et acquise. Je me bornerai donc à signaler ici sommairement quelques-unes des particularités par lesquelles l'auteur de nos homélies me paraît trahir davantage son identité avec saint Jérôme.

1° Sa connaissance et ses citations sans nombre du texte hébreu et des versions grecques consignées dans les hexaples d'Origène. Il fait un si fréquent emploi de cette érudition philologique, qu'à la fin il craint d'en fatiguer ses auditeurs, témoin ce passage de l'explication du ps. cxv : « Ainsi, selon le texte hébreu authentique (*hebraica veritas*), il faut lire *Tout homme n'est que mensonge*, et non pas *Tout homme est menteur*. Tâchons

cependant aussi d'interpréter la leçon des Septante. Car j'en vois qui sont prêts à dire : Que m'importe, à moi, ce qu'il y a dans l'hébreu ? Je me règle sur l'Église, cela me suffit[1] ». Parmi les citations hébraïques dont l'orateur émaille ses discours, il en est une qu'il a tirée de « l'évangile hébreu selon Mathieu », bien connu, on le sait, de saint Jérôme[2]. Enfin il n'est pas indifférent de constater que les passages du Psautier donnés d'après l'hébreu par l'auteur de nos homélies concordent d'une façon remarquable, quoique non servile, avec le *Psalterium iuxta Hebraeos* que nous a laissé le saint Docteur.

2° Son enthousiasme pour les saintes Écritures. Il éclate presque à chaque page en paroles ardentes d'admiration, en désirs insatiables d'en sonder toutes les profondeurs d'en scruter jusqu'aux veines et aux moelles les plus cachées, en adjurations faites à ses auditeurs de les lire sans cesse et le jour et la nuit, d'en repasser l'une après l'autre les syllabes et les lettres[3]. Mainte fois il s'interrompt pour lancer quelque exclamation du genre de celle-ci : « Oh ! que de mystères, que de fleurs à cueillir ! Je ne dis pas un jour, mais un mois tout entier ne suffirait pas pour acquérir l'intelligence de ce psaume. Il y a des idées cachées sous chaque expression. C'est là un des sens, et le meilleur de loin, selon moi, de cette parole de l'apôtre :

1. « Hoc autem dicimus secundum hebraicam veritatem. Loquamur autem et secundum Septuaginta interpretes. Dicat enim aliquis : Quid ad me, quid habet in hebraico ? ego ecclesiam sequor ».

2. Fragment inédit sur le ps. 135 : « In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet : *Panem nostrum crastinum da nobis hodie*, hoc est, panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie ».

3. Sur le ps. 77 : « Igitur et nobis divitis prandium praepositum scripturarum est. Venimus in pratum, habet flores plurimos : hinc rosa rubet, inde candent lilia, diversi flores sunt. Anima nostra huc illucque trahitur, unde flores pulchriores capiat ». Sur le ps. 131 : « Legamus scripturas sanctas, et diebus et noctibus singulas syllabas et litteras ventilemus ». Sur Marc 8, 1-9 : « Debemus enim scire venas ipsas carnesque scripturarum ».

Nous avons ce trésor dans des vases d'argile, c'est à dire nous avons le plus précieux des trésors dans ces paroles de l'Écriture, si simples en apparence [1] ». En deux endroits même, quand il compare ensemble l'Écriture et l'Eucharistie, un lecteur peu initié au langage des anciens Pères serait tenté de trouver qu'il va trop loin dans l'estime qu'il fait de la première [2].

3° Son emportement contre les hérétiques et son mépris pour les philosophes païens. C'est là encore un des traits qui reviennent le plus fréquemment. Continuellement il prend à partie, dans de vigoureuses apostrophes, Tatien, Marcion, Manichée, Novatien, Arius et tous ceux qu'il soupçonne d'avoir « une âme arienne [3] ». Il faut l'entendre expliquer le verset *Quoniam confortavit seras portarum tuarum* du ps. CXLVII : « Oh ! si le Seigneur m'accordait, à moi aussi, d'être une des serrures des portes de Sion. Si quelque hérétique voulait pénétrer par elles dans l'économie de l'évangile, moi je me tiendrais ferme dans la porte, et je saurais bien l'en empêcher. Donnez-moi

1. Encore sur le ps. 77 : « O quanta mysteria, o quanti flores ! Non dico dies, sed totus mensis ad intellegentiam istius psalmi non potest sufficere. In singulis verbis sensus sunt. Habemus et thesaurum in vasis istis fictilibus... hoc est, in verbis rusticis scripturarum ».

2. Sur le ps. 145 : « *Dat escam esurientibus.* Putat aliquis quod panem caelestem de mysteriis dicat. Et hoc quidem accipimus : quia vere caro Christi est, et vere sanguis Christi est. Ceterum dicamus et aliter. Panis Christi et caro eius sermo divinus est et doctrina caelestis ». Sur le ps. 147 : « Legimus sanctas scripturas. Ego corpus Iesu evangelium puto ; sanctas scripturas puto doctrinam eius. Et quando dicit *Qui non comederit carnem meam et biberit sanguinem meum*, licet et in mysterio possit intellegi, tamen vere (verius *Brev.*) corpus Christi et sanguis eius sermo scripturarum est, doctrina divina est. Si quando imus ad mysterium — qui fidelis est, intellegit — si micula ceciderit, periclitamur. Si quando audimus sermonem Dei, et sermo Dei et caro Christi et sanguis eius in auribus infunditur, et nos aliud cogitamus, in quantum periculum incurrimus ! »

3. Sur Marc 11, 1-10 : « Hoc qua necessitate compulsus sum dicere ? Quoniam audivi quosdam calumniari, qui forsitan habent animam arrianam ».

un membre de la véritable Église, possédant parfaitement les saintes Écritures. Voici venir Eunomius, voici venir Arius, ils prétendent accaparer contre nous quelque chose des prophètes : est-ce qu'il ne s'élève pas comme une serrure ? est-ce qu'il ne serre pas étroitement comme une serrure [1] ? » Ce passage est suivi, à peu de distance, d'un autre non moins violent sur les *gladii anci pites* dont il est question dans le psaume CXLIX : « Oh si je pouvais avoir, moi aussi, ce glaive à deux tranchants comme je saurais en faire usage pour tuer Arius, Eunomius, Manichée, toutes les hérésies enfin quelles qu'elles soient [2] ! »

Ces accès de pieux emportement de notre prédicateur contre les hérétiques n'ont d'égal que le sarcasme et le ton méprisant dont il use à tout propos à l'égard des représentants de la philosophie païenne, Aristote, Platon, Zénon, Épicure et tous les autres chefs d'école, à l'impuissance desquels il se plaît à opposer les merveilleux succès des pêcheurs sortis de Galilée. Celui de tous les lettrés païens auquel il en veut le plus, c'est Porphyre. Il a lu les nombreux volumes dans lesquels le railleur sophiste « a vomi sa rage [3] » contre les chrétiens : on sent qu'il ne peut prononcer son nom sans que la rougeur de l'indignation lui monte au visage.

1. « O si et mihi concederet Dominus, ut sera essem de portis Sion ! Si quis haereticorum per illas in evangelii dispositionem vellet intrare, ego starem in portis, et prohiberem illum... Da mihi aliquem ecclesiasticum virum scripturis caelestibus eruditum : venire Eunonium, venire Arrium, velle tollere aliquid de prophetis contra nos : non stat quasi sera ? non vincit quasi sera ? »

2. « O si et ego gladium istum ancipitem habere possim, ut facere possim vindictam in nationibus, ut diversas gentes possim interficere, ut possim interficere Arrium, possim Eunomium, possim Manichaeum, possim universas haereses ! »

3. Sur Marc 1, 1-12 : « Locum istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit, et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in quarto decimo volumine disputat » etc.

4° La similitude constante des idées, l'identité même d'un très grand nombre d'expressions et de phrases entières avec les œuvres déjà connues de saint Jérôme. Ces rapprochements sont surtout intéressants à suivre dans les ouvrages où ce Père a traité des mêmes endroits de l'Écriture qu'il expose de vive voix dans ses discours, par ex. les courtes notes sur le Psautier publiées dernièrement, les épîtres 34, 65, 106, 140, etc. J'ai reproduit, en aussi grand nombre que possible, ces passages parallèles au bas des pages de mon édition : ils constituent une sorte de garantie continuelle pour l'authenticité de ce qui se lit dans le texte. Sans préjuger en rien sur l'opinion du public, je puis bien dire ici d'une façon générale qu'une série de ressemblances de ce genre me paraît constituer un phénomène littéraire absolument inexplicable et sans exemple, dans l'hypothèse que l'auteur des homélies et celui des ouvrages cités en note seraient deux personnages distincts.

IV

Il me faut maintenant résoudre quelques difficultés auxquelles pourraient donner lieu certains passages de nos homélies.

D'abord, on a allégué une phrase du discours sur le ps. CXXXII, dans laquelle l'orateur dit que son *frater saecularis* était plus attaché à sa fortune qu'à lui[1]. Or, fait-on remarquer, saint Jérôme n'a eu qu'un frère, Paulinien, auquel ne saurait convenir l'épithète de « séculier ».

1. « Unum fratrem amisimus, et ecce quantos invenimus. Frater meus saecularis (quod de me loquor, de singulis loquor) non tantum me amat, quantum substantiam meam ».

Réponse : Vallarsi a déjà démontré l'inanité de cette objection dans l'avertissement mis par lui en tête du *Breviarium* (Migne, 26, 851). Jérôme ne parle pas ici en son propre nom, il s'identifie avec chacun de ses auditeurs : *quod de me loquor, de singulis loquor.*

Autre objection : L'auteur du discours sur le ps. CVIII, s'adressant aux Juifs, leur dit à deux reprises : « Quatre cents ans déjà se sont écoulés » depuis la ruine de Jérusalem, *ecce nunc quadringenti anni.* Là-dessus on se récrie. Il est clair, a dit plus d'un érudit, que ces paroles n'ont pu être prononcées qu'un demi-siècle après la mort de saint Jérôme.

Réponse : Les Ballerini, dans leur première dissertation sur les œuvres de saint Zénon (Migne, 11, 40 suiv.) ont cité un certain nombre de documents du quatrième siècle dans lesquels apparaît déjà cette indication chronologique. Il y a plus, Jérôme lui-même l'a employée dans sa lettre CXXIX, écrite vers 414.

Sans m'attarder davantage à d'autres objections du même genre, plus dénuées encore de fondement, je me hâte d'arriver aux fautes qui sont réelles, telles que la part exagérée faite à l'interprétation allégorique, certaines assertions que le Mauriste Martianay a soigneusement relevées comme entachées de semipélagianisme, le ton indépendant et frondeur qu'affecte parfois le prédicateur à l'égard des hauts dignitaires soit ecclésiastiques, soit civils, le langage presque socialiste qu'il tient au sujet de l'origine des richesses, puis des fautes de mémoire, des citations inexactes, des manques de goût, et, dans l'ensemble, une certaine infériorité de style.

A ces diverses sortes d'accusations, je n'ai rien à répondre, si ce n'est que la plupart de ces défauts se retrouvent à des degrés divers dans les œuvres authentiques de saint Jérôme, que plusieurs même sont caractéristiques de son tempérament et de sa manière d'écrire.

Cependant il faut bien accorder que deux d'entre eux se font sentir dans une mesure exceptionnelle au cours de nos homélies : le manque de mémoire, et le laisser aller dans le langage.

Voici quelques-unes des inexactitudes provenant d'une faiblesse de mémoire : ps. I, l'auteur cite un verset des Proverbes qu'il prend pour un passage de la Sagesse, d'où il semble indifférent à ce qu'on admette ou non la canonicité du livre auquel appartient ce verset ; ps. VII, il allonge et dénature l'endroit du premier livre de Samuel 9, 1 où il est question des ancêtres de Saül ; ps. LXXVI, il confond la manifestation céleste qui eut lieu après l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem avec celles du baptême et de la transfiguration (même faute dans saint Jérôme, lettre 78) ; ps. LXXXIX, parmi les psaumes qui sont intitulés *Oratio*, il comprend par erreur le dix-septième et omet le quatre-vingt-cinquième ; ps. CXXXI, pour établir que Marie, sœur de Moyse, eut Or pour époux, et qu'elle s'appelait aussi Ephrata, il renvoie aux livres des Paralipomènes, qui disent tout autre chose ; Marc, I 13-31, il s'embrouille complètement en allégorisant sur les deux pêches racontées par Luc et Jean ; Marc, IX 1-17, il attribue à Mathieu ce qui se lit dans Luc, que la transfiguration du Christ eut lieu le « huitième » jour ; Marc, XI 15-17, il semble croire que la seconde expulsion des vendeurs du temple rapportée par les Synoptiques et celle dont il est question dans saint Jean, ch. 2, n'en font qu'une ; Jean I, 1-14, il cite l'historien Josèphe d'une façon fort inexacte, etc.

Que dire à la vue de ces imperfections, si ce n'est que « des erreurs de noms ou de date, des contradictions, des bévues se rencontrent dans les ouvrages les plus soignés des plus savants hommes[1] ? » Combien plus aisément ont-elles pu se glisser dans les improvisations familières

1. Max Bonnet, *Latin de Grégoire de Tours*, p. 81.

d'un vieillard qui probablement n'avait pas à redouter une excessive sévérité de la part de ses dociles auditeurs ?

Parfois pourtant, il semble qu'il ait senti la nécessité de se corriger sur l'heure. Il était en train d'expliquer les premiers versets du ps. CVI, quand il s'interrompt pour faire cette réflexion : « Il faut remarquer que le verset *Confiteantur Domino misericordiae eius, et mirabilia eius filiis hominum* revient jusqu'à trois fois dans ce psaume. » A cet endroit, plusieurs manuscrits anciens insèrent cette petite phrase : « *Ecce quarto dictum est.* Mais on l'a dit quatre fois ! » Faut-il voir dans ces mots une simple réflexion de quelque scribe qui s'était aperçu de l'erreur commise, ou bien une sorte de protestation de la part de quelqu'un de l'auditoire ? Toujours est-il que le prédicateur, après avoir énuméré trois des passages où figure le verset *Confiteantur*, se hâte d'ajouter : « Il y en a bien qui disent que ce verset se trouve répété jusqu'à quatre fois : en ce cas, on peut y voir comme un triple hommage à la Trinité récapitulé en une fois dans les évangiles [1] ».

En une autre occasion, il venait d'étayer une de ses théories mystiques sur ce principe inquiétant, qu'il n'est pas ou presque pas question de filles parmi les descendants des saints personnages de l'ancien testament. Et il cite comme exemple les fils de Jacob : « Lisez ce qui est écrit de leur postérité, et vous trouverez que, sur ces douze patriarches, il n'en est pas un seul qui ait mis une fille au monde : ils ont eu tous des garçons ». Mais sur le champ, s'apercevant sans doute qu'il est allé trop loin, il se reprend d'une façon assez spirituelle : « Si, il y en a un,

1. « Simulque considerandum quia in isto psalmo tertio dicitur *Confiteantur Domino misericordiae eius, et mirabilia eius filiis hominum. Quia saturavit animam inanem*, etc. ici quelques mss. *Ecce quarto dictum est*). Postea scribitur *Confiteantur D. m. e. e. m. e. f. hominum.* Quoniam contrivit portas aereas. Et postea dicitur hoc ipsum : prudens lector inveniat. Licet quidam etiam quarto dicunt scriptum esse : ut quod trinitati defertur, in semel in evangeliis congregetur ».

je vous le dis, de crainte que vous ne l'oubliez : Aser eut une fille nommée Sara[1] ».

Quant à l'infériorité du style par rapport aux autres écrits que nous possédons de saint Jerôme, elle est, elle aussi, incontestable en beaucoup de cas. Les phrases s'enchevêtrent souvent les unes dans les autres, de telle sorte que plus d'une demeure inachevée. Le prédicateur emploie sans la moindre gêne des locutions et des tournures qui s'éloignent sensiblement de la latinité classique. Il affectionne à l'excès certaines expressions qu'il répète jusqu'à satiété. Ainsi, chaque fois qu'il veut faire étalage de citations bibliques (encore une des choses dont il abuse), les *inquit* pleuvent drus et serrés, au point de pousser à bout la patience du lecteur.

Faut-il s'étonner outre mesure de cet autre genre de faiblesse ? Encore une fois, non : il suffit de se rappeler que nous avons ici simplement des notes prises par les auditeurs de Jérôme, pendant que, sans la moindre prétention à faire des discours en règles, celui-ci expliquait familièrement l'Écriture à ses moines[2]. Rien ne prouve, il est même peu croyable, qu'il ait jamais jeté les yeux sur le manuscrit de ses disciples. Il a dû en être de ces homélies comme des opuscules au sujet desquels Jérôme écrivait à Pammachius : « Il ne m'est pas donné, comme à la plupart des auteurs de notre temps, de pouvoir à mon gré retoucher mes bluettes. A peine ai-je écrit quelque chose, que mes amis d'une part, mes envieux de l'autre,

1. Sur le ps. 127 : « Hoc totum quare dixi ? Quoniam sancti filias non habent, sed filios tantum habent... Legite in generatione, et numquam invenietis de tantis duodecim patriarchis ullum fecisse filiam, sed totos filios. Dico vobis unum, ne forsitan obliviscamini : Aser filiam habuit Sarram ».

2. Sur le ps. 7 : « Quaeso vos ut patientius audiatis : scripturas enim interpretari volumus, non declamare ». Sur le ps. 77 : « Studii enim mei est, non declamare more rhetorico, sed scripturarum sensum capere ».

dans des intentions toutes différentes, mais avec une ardeur égale, s'empressent de le répandre dans le public[1] ». C'est au sujet de traités écrits réellement par lui qu'il exprime ce regret : qu'aurait-il dit s'il eût pu saisir au passage le recueil de ses improvisations orales en partance pour Hippone, l'Italie ou la Gaule?

Ainsi, les discours de Jérôme diffèrent des autres écrits que nous possédons de lui, comme le *De sacramentis* et l'*Explanatio symboli* de saint Ambroise diffèrent de son *De mysteriis*, comme le langage simple et négligé de la conversation s'écarte du style élégant et poli d'écrits retouchés avec un soin jaloux. J'ai cru, durant un certain temps, qu'il fallait tenir compte d'une autre cause d'infériorité, à savoir, que plusieurs de ces *Tractatus* avaient été prononcés en grec.

Voici sur quelles raisons était fondée cette présomption, assez étrange au premier abord.

L'homélie sur le ps. CXLIII débute ainsi : « Propter eos qui ignorant latinam licet multa de evangelio dixerimus, tamen debemus et de psalterio quaedam dicere, ut aliis saturatis alii ieiuni non redeant ». L'explication la plus naturelle de ces paroles est bien celle-ci : « J'ai déjà parlé longuement en latin sur l'évangile ; maintenant, en faveur de ceux qui ne comprennent pas le latin, il me faut dire aussi quelque chose en grec, et je prendrai pour thème le psautier. De cette façon, il n'arrivera pas que, les uns ayant reçu la réfection spirituelle, les autres soient obligés de s'en retourner à jeun ».

Voilà donc, semble-t-il, au moins un discours qui a été débité en grec ; et comme les particularités de langage

1. Epist. 49, n. 2 : « Non sum tantae felicitatis, quantae plerique huius temporis tractatores, ut nugas meas quando voluerim emendare possim. Statim ut aliquid scripsero, aut amatores mei, aut invidi, diverso quidem studio, sed pari certamine, in vulgus nostra disseminant ».

qu'il contient se retrouvent dans la plupart des autres homélies, il s'ensuivrait logiquement que bon nombre de celles-ci seraient dans le même cas : nous n'en aurions que la traduction faite par quelque complaisant auditeur au courant des deux langues, en faveur des membres de la communauté qui n'entendaient que le latin [1].

Cette solution aurait l'avantage d'expliquer le retour, assez fréquent dans nos homélies, de certaines constructions absolument helléniques qu'on éprouve quelque peine à mettre sur le compte de Jérôme lui-même [2], ainsi que la présence, notamment dans le discours sur Math. XVIII, de quelques lambeaux de grec étrangement juxtaposés au latin [3].

Pourtant, tout bien considéré, je ne puis me résoudre à l'admettre, et cela pour deux motifs. D'abord, parmi les soixante-quinze discours dont se compose notre collection, il en est plusieurs qui ont été sûrement prononcés en latin [4] ; or, les locutions caractéristiques qu'on observe

1. La pèlerine de Gamurrini parle d'un service analogue rendu aux latins qui assistaient aux catéchèses de l'évêque de Jérusalem (2e éd. p. 76) : « Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec graece noverunt, ne contristentur : et ipsis exponit episcopus, quia sunt alii fratres et sorores graeci latini, qui latine exponunt eis ».

2. Par exemple : *fecisti eas ut ambularent*, pour *ambulare* ; *legitur* non sic *ex secundo* (gr. ἐκ δευτέρου) ; *videntibus quingentis viris et omnibus apostolis... et omnium angelorum ascendisti*, ablatif et génitif absolu dans le même membre de phrase ; *Iesus dux qui populum eductus fuerat*, pour *eduxerat*; *quae interpretati sumus de ecclesia*, *potest intellegi et in anima nostra*, neutre pluriel sujet d'un verbe au singulier ; *a quorumdam vocatur dominus*, pour *a quibusdam*, etc.

3. « Mundum istum terrenum locum dicit τὸν περισσὸν τόπον λέγει... Generaliter disputavit, καὶ κατακερματίζει αὐτό » etc.

4. Sur le ps. 66 : « Ubi nos habemus in latino *salutare*, in hebraeo Iesus dicitur » ; sur le ps. 90 : « *Ab incursu et daemonio meridiano.* Melius dicitur graece ἀπὸ συμπτώματος » ; sur le ps. 93, citation de Perse ; sur le ps. 95 : « *Etenim correxit orbem qui non commovebitur.* Οἰκουμένην, in qua ipse habitat : oecumene enim melius graece dicitur quam latine. Oremus ut et nostra corrigatur oecumene » ; sur le ps. 127 : « *Interrogate semitas.* Melius dicitur in graeco τρίβους.... quas trivit pes Domini » etc.

en eux sont absolument les mêmes qu'on retrouve dans les autres discours, sans en excepter ces hellénismes qui m'avaient d'abord impressionné si défavorablement. De plus, dans l'hypothèse d'une traduction faite sur le grec, comment expliquer que nous retrouvions ici à la lettre et presque à chaque page les expressions favorites, parfois très personnelles, de saint Jérôme écrivant en latin ?

Il semble donc préférable d'attribuer les locutions exotiques dont je parlais tout à l'heure, partie à l'influence du milieu très mélangé dans lequel vivait depuis longtemps l'orateur, partie à la maladresse, peut-être à la nationalité de ceux qui ont pris la peine de recueillir et de nous transmettre ses allocutions. Quant à ces premiers mots qui semblaient décisifs pour l'homélie sur le psaume CXLIII, on pourrait, à la rigueur, faire dépendre *Propter eos qui ignorant latinam linguam* du verbe *dixerimus*, et non de *dicere* : ainsi ce ne serait pas le psaume, mais bien l'évangile, qui aurait été expliqué en grec [1].

C'est aux philologues de profession qu'il appartiendra de trancher ce point encore obscur, et de décider si parmi ces pièces latines ne se serait point glissée çà et là quelque traduction de discours destinés à la portion grecque de

1. Il résulte toujours de ce texte que Jérôme a aussi prononcé des homélies en grec. Peut-être faut-il faire remonter à cette source les deux ou trois sentences citées dans le manuscrit grec de la Bibliothèque nationale Coislin 80 sous le nom de « Jérôme prêtre de Jérusalem ». M. Henri Omont a eu l'obligeance de m'adresser la transcription de ces fragments. Les deux premiers se rapportent au ps. 33, qui n'est pas représenté dans la série de nos homélies latines. Le troisième explique le cinquième verset du ps. 98 en des termes qui rappellent sensiblement le passage de celles-ci et celui des *Commentarioli* relatifs au même endroit. Le cardinal Pitra a également publié un fragment grec « de Jérôme » sur le ps. 118, 73 dans ses *Analecta sacra* III, 518. J'incline à croire que le Jérôme auquel ces extraits sont attribués est véritablement le nôtre, et non le personnage du même nom que M. Batiffol fait vivre au milieu du VIIIe siècle (*Rev. des Quest. Hist.*, janv. 1886, p. 248-255).

l'auditoire. Quelle que soit leur conclusion, j'ai la confiance qu'ils trouveront dans maints passages de nos homélies un terme de comparaison excellent, pour mesurer la différence qu'il y avait entre le langage habituel et les compositions plus soignées des derniers représentants de la bonne latinité.

V

Oserai-je ajouter, pour finir, que les littérateurs eux-mêmes rencontreront çà et là, au cours de ces entretiens familiers, plus d'un trait à relever? C'est par là que je veux finir. Oui, en dépit de certaines longueurs, malgré l'indifférence que Jérôme affecte pour tout ce qui ne tient qu'à la forme, il était impossible que cette âme puissante, impétueuse dans ses enthousiasmes comme dans ses aversions, n'atteignît pas plus d'une fois, comme à son insu, les sommets de la haute et véritable éloquence. On me permettra de citer ici, dans le texte original, quelques-uns des passages où se révèlent davantage les qualités littéraires de l'orateur.

Voici d'abord quelques lignes qui montrent à quel point il savait tirer parti, pour toucher et émouvoir, des images qui s'offraient à lui dans le texte biblique à expliquer. Il s'agit d'un verset du ps. CVIII :

> *Excussus sum sicut locustae.* Ego quidem veneram ut protegerem populum meum, et dixi : « Hierusalem Hierusalem, quae occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt, quotiens volui congregare filios tuos sicut gallina sub alas suas ». Ego veneram ut gallina ad protegendum eos : illi autem inimicissima mente susceperunt me. Ego veneram ut mater : et illi quasi homicidam suum me interfecerunt. *Excussus sum.* Quid est hoc? Persecuti sunt me, proiecerunt me. Persecuti sunt me de Nazareth : veni in Capharnaum. Persecuti sunt me de Capharnaum : veni in Bethsaidam, et inde me persecuti sunt. Veni in Hierusalem, nolebam recedere a

populo meo : et inde me persecuti sunt, et sic me habebant quasi locustas. Et quid feci ? Iratus sum ? defendi memetipsum ? maledixi eos et dereliqui eos ? Nec unum horum feci. Sed quid feci ? Oravi pro ipsis.

C'est souvent ainsi dans le trait final que Jérôme aime à faire passer la chaleur communicative de son âme. A la fin de sa courte allocution sur le psaume LXXIV, il cherche à dissiper l'impression fâcheuse que les mots *Cum accepero tempus* appliqués à Jésus-Christ pourraient faire sur des esprits peu solides dans la foi :

Audiens autem hoc, ne scandalizeris et dicas quia minor est iste qui accipit ab eo qui dat, sed vide quid dicat in evangelio : « Neque enim iudicat Pater quemquam, sed omne iudicium dedit Filio, quoniam Filius hominis est ». Reddit causas quare accepit iudicium : quoniam Filius hominis est. Audis Filium hominis, et dubitas quare accepit ?

C'est par une interrogation du même genre que se termine le discours sur le ps. CXLII. L'orateur veut démontrer que l'épithète de « bon » convient excellemment au Fils de Dieu :

Spiritus tuus bonus deducet me in terra recta. Hic impiissimi Arriani proponunt nobis, et dicunt : « Magister bone, quid faciam bonum, ut salvus fiam ? Qui dicit : Quid me dicis bonum ? nemo est bonus nisi unus Deus ». Ergo si Filius non est bonus, sed Pater, maior est Pater a Filio. Ergo secundum tuum sensum, impiissime Arriane, quis maior, Filius aut Spiritus sanctus ? Utique dicis, Filius. Hic ergo dicit : *Spiritus tuus bonus deducet me in terra recta.* Ergo si Spiritus bonus est, qui minor est, sicut tu dicis, multo magis Filius bonus est, qui maior est, Christus... Alibi autem non legistis : « Bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis ». Quid autem melius Filio, qui carnem induit propter nos et passus est, novem menses in utero virginis fuit, et descendens de sua maiestate in sanguine fuit, in cunabulis fuit, passus est per momenta crescere, et verberari, et alapizari, et crucifigi ? Quid hoc melius ?

En un autre endroit, voulant faire ressortir toute la petitesse de l'homme, il fait avec le psalmiste (ps. CXLVIII)

l'énumération de toutes les créatures invitées à louer Dieu, et continue ainsi :

> Post tanta quid dicitur ? post dracones, post serpentes, post ignem, post grandinem, post bestias et universa pecora ? O homo qui tibi grandis videris, de te dicitur, et non de simplici homine, sed de his hominibus qui inter homines maximiores sunt. *Reges terrae et omnes populi* etc.

Il faut ranger également parmi les plus beaux passages un fragment inédit sur le ps. XCVIII, dans lequel l'orateur, après avoir démontré, à propos du verset *Adorate scabillum pedum eius*, que tout est à adorer dans la personne du Christ, exalte en ces termes le mérite de la foi chrétienne :

> Quaeris, et dicis : Quare vel quare ? Quomodo sit, nescio, et tamen credo quod sit. Miraris si ignorem de divinitatis mysterio, cum meipsum nesciam ? Interrogas me quomodo et divinitas et incarnatio unum sit, cum ego nesciam quomodo vivam ? Deum intellexisse, credidisse est : Deum nosse, honorare est. Sufficit mihi scire quod scriptum est, sufficit mihi scire quod credo : plus autem nec volo nec cupio. Si enim plus scire voluero, et hoc incipio perdere quod credo. Fideles dicimur, non rationales.

Comme dernier échantillon, je donnerai encore la finale du discours sur le psaume LXXXI, qui semble avoir été prêché à l'occasion de la fête des Apôtres. L'orateur vient de décrire dans un tableau plein de vie et d'enthousiasme les conquêtes humainement inexplicables de saint Pierre et de saint Paul. Prévoyant alors une objection, il la pose et la résout en ces termes où l'ironie s'unit si bien à l'accent du triomphe :

> Dicat aliquis : Hoc totum lucri causa fecerunt. Hoc enim dicit Porphyrius : Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa. Nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen Fecit et Apollonius, fecit et Apuleius : et infinita signa fecerunt. Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut divitias accipe-

rent a divitibus mulierculis, quas induxerant : hoc enim tu dicis. Quare mortui sunt ? Quare crucifixi sunt ? Fecerunt et alii signa magicis artibus : sed pro homine mortuo non sunt mortui, pro homine crucifixo. Sciunt isti hominem esse mortuum, et moriuntur sine causa. Felix ergo nostra victoria, quae in sanguine apostolorum dedicata est. Fides nostra non probatur, nisi per illorum sanguinem.

Beaucoup d'autres traits, plus courts mais non moins saisissants, nombre de sentences originales et incisives seraient également à citer ici. Et en dehors de ces passages remarquables au point de vue littéraire, que d'autres aussi ont leur importance pour l'histoire du texte biblique et des antiquités chrétiennes ! Mais force m'est de me borner. Je crois en avoir dit assez, du reste, pour le but que je m'étais proposé.

A la fin d'une de ses épîtres à saint Augustin, Jérôme met plaisamment en parallèle le retentissement prodigieux donné aux prédications de celui-ci avec l'obscurité au sein de laquelle lui-même distribuait ses enseignements. « Pour moi, dit-il, toute mon ambition se borne à chuchoter dans un coin du monastère, en compagnie de ce qu'il y a de plus chétif en fait d'auditeur et de lecteur[1] ».

Il semble que la postérité ait pris le vieillard au mot. Tandis que les œuvres oratoires de l'évêque d'Hippone, souvent retouchées par lui-même, transcrites et collectionnées avec soin par ses disciples et ses admirateurs, ont fait les délices de tous les siècles chrétiens jusqu'à nos jours, c'est à peine si l'on a jugé à propos de mentionner ce genre de production parmi les œuvres de son rival. Une fois ou l'autre il en est question, au cinquième et au sixième siècle. Puis bientôt viennent les compilateurs et les copistes maladroits de la période mérovingienne : entre leurs mains, les notes prises par les auditeurs de

1. « Mihi sufficit cum auditore et lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare ». (*Epist.* 112, n. 22.)

Jérôme passent sous le nom d'autrui ou perdent complètement leur physionomie originale. Les érudits modernes jettent un coup d'œil distrait et dédaigneux sur ces débris informes, méconnaissables, éparpillés de côtés et d'autres : et c'est tout.

J'ai essayé d'arracher à un oubli immérité ces échos vénérables d'une grande voix. Aurai-je réussi à intéresser en leur faveur la génération présente, si disposée parfois à réparer les injustices du passé ? Je l'ignore, mais quoiqu'il arrive, je n'aurai pas complètement perdu ma peine : j'en ai pour garant le bonheur que j'ai éprouvé moi-même en prenant si souvent, au cours de ces dernières années, la place du chétif auditeur qui suffisait à l'homme de Dieu au fond de sa retraite de Bethléem.

Maredsous (Belgique) GERMAIN MORIN.

L'ÉTERNITÉ

DES EMPEREURS ROMAINS

On constate que depuis le IIe siècle de notre ère, l'épithète d'*aeterni* est fréquemment appliquée aux empereurs romains et s'introduit peu à peu dans leur titulature officielle. On finit par dire en s'adressant aux souverains « Votre Éternité » à peu près aussi naturellement que nous les appelons aujourd'hui « Votre Majesté ». La prétention dont témoigne cet usage contraste si étrangement avec la durée ordinaire du règne des Césars, qu'on s'étonne de la voir si hautement proclamée. A propos de ces princes qu'on voit passer sur le trône comme des ombres chinoises, ces expressions semblent presque une cruelle ironie. Leur emploi se généralisa cependant au point qu'elles devinrent à la longue de simples formules de chancellerie. Je ne sache pas qu'on ait cherché à expliquer l'origine et la persistance de ces qualifications ambitieuses. Il n'est cependant pas sans intérêt de faire comprendre la fortune de ces mots *aeternus* et *aeternitas*, et de déterminer la signification que l'on y attachait aux diverses époques de l'empire. A défaut de recherches plus complètes, ces quelques pages feront peut-être apprécier l'importance de ce petit problème en montrant à quelles graves questions politiques et religieuses il se rattache.

I

Suivant une antique croyance, qu'une longue série de triomphes avait constamment affermie, Rome était assurée de durer éternellement. Les rites mystérieux observés

lors de sa fondation la protégaient contre tout assaut[1], et la possession du Palladium, apporté de Troie par Énée, lui garantissait une existence infinie[2]. Auprès du Palladium, brûlait dans le temple de Vesta un feu toujours allumé, dont la permanence semblait un symbole de la durée illimitée de la Ville Éternelle[3]. Ces idées moitié politiques, moitié religieuses étaient déjà répandues à la fin de la république, et allèrent en se précisant pendant les siècles suivants[4].

Lorsqu'en l'an 12 av. J.-C., Auguste prit le titre de Souverain Pontife, il consacra dans sa demeure du Palatin un nouveau sanctuaire de Vesta[5]. Le foyer domestique de l'habitation du prince se confondit dès lors avec le feu de la République, image de la perpétuité de l'État[6]. De même que le vainqueur d'Actium permit aux provinciaux de lui rendre un culte à condition qu'ils associassent son nom à celui de Rome, de même, en faisant brûler dans son

1. T.-Live, IV, 4, 4 : « in aeternum urbe condita »; XXVIII, 28, 11 : urbem auspicato diis auctoribus in aeternum conditam. » Tibulle, II, 5, 13 : « Romulus aeternae nondum firmaverat urbis Moenia ». — Sur les rites, cf. Fustel, *La cité antique*, liv. III, c. 4.

2. Cic., *Philipp.*, XI, 10, 24 : « Signum quo salvo salvi sumus futuri. » Cf. Marquardt, *Staatsverwaltung*, III, 250, n. 7. Comparer la médaille de Vespasien, Cohen, t. II, p. 299, n° 251, *Aeternitas p(opuli) r(omani)*, Victoire présentant le Palladium à Vespasien.

3. T.-Live, XXVI, 27, 14 : « Vestae aedem petitam et aeternos ignes et conditum in penetrale fatale pignus imperi romani. » et les autres passages cités par Preuner *Hestia-Vesta*, 1864, p. 222. Cf. l'inscription, *Bull. commiss. arch. comm.*, 1883, p. 218, où la même expression *ignes aeterni* se retrouve, et sans doute *CIL*, XII, 1551, malgré la note de Hirschfeld. — De là la « Vesta aeterna » d'Horace, III, 5, 11, cf. *Vesta aeterna* Cohen, *Monnaies*, Salonine, femme de Gallien, n° 97. Cf. *ibid.*, Vespasien, n° 1, et Titus, n° 3 : Eternité debout...; à ses pieds, un autel allumé.

4. Cf. *infra*, p. 448 sq.

5. Cf. Mommsen, *CIL*, I², p. 317, *Comment. diurna*, 28 avril.

6. Wissowa, *Hermes*, XXII (1887), p. 44. « Die Penates des Julischen Geschlechtes sind zu den Penates populi romani geworden. » Cf. Id., *Die Säcularfeier des Augustus*, 1894, p. 9.

palais la flamme inextinguible, il rendait sensible à tous les esprits que les destinées de l'empire étaient désormais inséparables de celles de sa maison : en d'autres termes, celle-ci devait durer autant que celui-là, c'est-à-dire à tout jamais. Il est remarquable que la première ville d'Occident qui ait élevé un autel au nouveau maître du monde [1], Tarragone, est aussi la première où l'on trouve un temple consacré à l'Éternité [2]. On voit bientôt apparaître dans la langue religieuse une formule nouvelle, l'*Aeternitas imperii* [3], expression d'une amphibologie voulue qui pouvait s'appliquer au pouvoir du souverain aussi bien qu'au territoire qu'il gouvernait. Le foyer de Vesta devint ainsi le symbole non seulement de l'indestructibilité de l'État romain, mais de celle du principat [4]. Au moins à partir du IIe siècle, le feu, pris sans aucun doute à l'autel de la déesse, précédait en toute circonstance l'empereur, et était considéré comme l'insigne le plus caractéristique de sa puissance [5].

1. Beurlier, *Le culte impérial*, 1891, p. 18, n. 5.

2. Temple octostyle avec *Aeternitas* en exergue, Cohen, *Monnaies*, Octave Auguste, n° 727; Tibère, n° 166. Même type à Emerita, Cohen, Auguste, 585-6; Tibère, 78-80.

3. Suet., *Nero*, 30 : « ludos quos pro aeternitate imperii susceptos appellari maximos voluit. » Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, 1874, p. LXXXI, 66 ap. J.-C. : « Aeterni[tati imperi vaccam]; » cf. Vota, ann. 86, 87, 90 (Henzen, p. 110) : « si custodieris aeternitatem imperi, quod [susci]piendo ampliavit (Domitianus). » — La même expression apparaît plus tard sur les monnaies : Cohen, Septime-Sévère, Caracalla et Géta, n° 5; Julie, Septime-Sévère et Caracalla, n° 1-3; Julie, Carac. et Géta, n° 1-3; Géta, Sept.-Sévère et Carac., n° 1-2; Sept.-Sévère et Carac., n° 1; Philippe père, n° 12; Philippe fils, n° 6; Carus, n° 30-32. — Cf. *CIL*, II, 259 : « Pro aeternitate imperii et salute imp. Caesaris L. Septimi Severi. »

4. De là l'expression d'Hérodien, II, III, 1, à propos de Pertinax, proclamé empereur : « ὁ δὲ ἐπείπερ ἱδρύθη ἐν τῇ βασιλείῳ ἑστίᾳ. »

5. La plus ancienne mention de cet usage se trouve dans Dion, LXXI, 35, 5, à propos de M. Aurèle; les dernières paraissent être le texte d'Eutychianus relatif à Julien, *Frag. Hist. gr.*, IV, p. 6, col. 2, μετὰ λαμπάδων βασιλικῶν, et Coripp, *De laud. Iust.*, II, 299

Mais la corrélation établie entre la durée infinie de l'État et celle du pouvoir qui y commandait, n'explique qu'en partie l'emploi des mots *aeternus*, *aeternitas* dans les documents officiels. Elle permet seulement de comprendre qu'on ait parlé de l'éternité de la maison impériale ; et c'est là en effet l'idée que les premiers Césars, élevés au trône par leur naissance ou une adoption, s'attachèrent à faire admettre. Mais lorsque le dernier héritier du fondateur de l'empire eut péri, il devint difficile de croire à la perpétuité de sa dynastie, et l'on transporta alors la qualification d'éternel à la personne même du souverain. A la vérité, Vespasien se montra encore très circonspect : il fit graver sur ses monnaies le simple mot *Aeternitas* à côté de l'image de cette abstraction divinisée[1]. Cette légende, assez vague pour permettre toutes les interprétations, répondait simplement à ce sentiment sans doute général que l'État romain, après avoir résisté à la terrible secousse qui venait de l'ébranler, pouvait défier tous les orages. Mais le Sénat fut moins réservé que le prince, et l'on voit alors apparaître pour la première fois sur les pièces de bronze l'inscription *Aeternitas Augusti*[2]. Elle se retrouve sur le billon frappé sous Titus et Domitien[3], et après la chute des Flaviens, Trajan la fit enfin figurer sur les monnaies d'argent ou d'or émises par lui-même[4]. Depuis lors, on la rencontre de plus en plus souvent dans la numismatique impériale, jusqu'à la

« egreditur cum luce sua. » Les autres passages sont cités par Beurlier, *op. cit.*, p. 50. — Nous reviendrons, p. 442, sur l'origine de cette habitude.

1. Cohen, t. II, p. 271, nos 1 et 2 ; de même Titus, *ibid.*, p. 342, no 3.

2. Cohen, t. II, p. 299, no 250 (en 77 ou 78 ap. J.-C.).

3. Titus : Cohen, nos 145 et 146 (en 80 ap. J.-C.). — Domitien : Cohen, nos 280, 281 (en 85 ap. J.-C.).

4. Cohen, t. III, p. 4, nos 9, 10, 11 : *Aet. Aug.* Il est certain que *Aug.* doit être lu *Augusti* et non *augusta*, puisque le mot est souvent écrit ailleurs tout au long ou abrégé en *Augg.* pour *Augustorum*.

fin du IIIe siècle[1]. D'ailleurs on voit par la correspondance de Pline qu'à son époque on parlait déjà couramment de l'*Aeternitas* du souverain régnant[2].

Quel sens attribuait-on à cette expression? Si nous nous en tenions au texte de Pline, il paraîtrait fort simple et presque terre à terre. *Aeternitas* signifierait, comme dans la langue vulgaire, immortalité[3]. On aurait appliqué ce titre à l'empereur vivant à peu près comme on parle de sa *memoria aeterna*[4], ou de celle de tout autre homme, après sa mort. Ce substantif flatteur voudrait dire simplement que la gloire du prince est impérissable, que ses actes et ses décisions dureront à tout jamais[5].

Mais Pline, neveu et fils adoptif d'un libre penseur déclaré, nous donne ici une explication rationnaliste d'un terme religieux, et quoique beaucoup de Romains aient pu prendre celui-ci dans la même acception, elle n'était certainement ni primitive, ni généralement reçue.

La notion de l'éternité des Césars est en effet étroite-

1. Je me borne à renvoyer à la table de Cohen, t. VII, p. 434. A noter, si elle est authentique, la monnaie d'Alexandre Sévère (n° 7) avec *Aeternitatibus*.

2. Plin., *Ep. Trai.*, 59 : « Flavius Archippus per salutem tuam aeternitatemque petit. » *Ep.*, 83 : « Rogatus a Nicaeensibus per aeternitatem tuam salutemque. »

3. *Aeternus* (aevi-ternus) veut, à l'origine, simplement dire *durable*, mais on l'emploie fréquemment dans le sens d'immortel. De même pour *Aeternitas* : Suet., *Nero*, 55 : « erat illi aeternitatis perpetuaeque famae cupido. » Cic., *Pis.*, 3 : « aeternitatem immortalitatemque. » On trouvera de nombreux exemples dans Forcellini s. v.

4. *Memoria aeterna* sur les médailles frappées après le décès des empereurs. Cf. Cohen, Index s. v. — *Memoriae aeternae* n'est pas rare sur les épitaphes.

5. Plin., *Ep. Trai.*, 112 : « nam quod in perpetuum mansurum est a te constitui decet cuius dictis factisque debetur aeternitas. » *Ep.*, 41 : « opera aeternitate tua digna. » — Pline emploie en général le mot dans ce sens : *Ep.*, VI, 16, 2, à Tacite : « multum perpetuitati eius (sc. « Plinii senioris ») scriptorum tuorum aeternitas addet. » Cf. *Paneg.*, 54 : « honor aeternus annalium. »

ment unie à celle de leur divinité. Comme les noms de *deus* ou *divus* appliqués à l'empereur vivant, ou celui de *domus divina* pour désigner sa famille, ceux d'*aeternitas*, *aeternus* ont passé de l'usage privé dans le langage officiel, et leur emploi se généralise à mesure que le souverain est plus complètement reconnu comme dieu. Non seulement, comme nous le disions, l'*Aeternitas Augusti* figure de plus en plus fréquemment sur les monnaies au IIIe siècle, mais depuis Commode et surtout à partir de la dynastie syrienne des Sévères tout ce qui appartient en propre à l'empereur devient éternel. On parle de la *Virtus aeterna Augusti*[1], de la *Victoria aeterna*[2] qu'il remporte, de la *Pax aeterna*[3] qu'il maintient, de la *Felicitas aeterna*[4] que la protection céleste lui assure, de la *Concordia aeterna*[5] qui règne entre lui et son épouse ou ses parents. Enfin depuis Dioclétien, en même temps que les augustes et les césars prennent le titre de *Iovii* et d'*Herculii* et que l'adoration du monarque est prescrite par le cérémonial de la cour, l'épithète d'*aeternus*, appliquée directement à sa personne, s'ajoute dans la titulature aux anciens adjectifs *pius*, *felix*, *invictus*, ou les remplace[6].

1. Cohen, Commode, n° 332.

2. Cohen, Septime-Sévère, nos 387 à 391; Caracalla, nos 341-2; Géta, n° 186 et *passim*. La légende est tantôt *Victoria aeterna*, tantôt *Victoria aeterna Augusti* ou *Augustorum*. — *CIL*, VIII, 9754; XIV, 2257. On trouve souvent aussi sur les monnaies et dans les inscriptions la *Victoria augusta*.

3. *Pax aeterna* est fréquent sur les monnaies depuis Septime-Sévère (Cohen, nos 241, 536) jusqu'à Dioclétien (Cohen, n° 279), de même que *Pax augusta*. — Cf. *CIL*, VIII, 8441.

4. *Felicitas aeterna aug.* : Cohen, Gallien, n° 117; Maxence, n° 31. Cf. la *Pietas aeterna* de Constantin, Cohen, nos 188-189. L'empereur est en effet *pius*, *felix*, *augustus*.

5. *Concordia aeterna*, Cohen, Caracalla, Sévère et Julie, n° 1; Caracalla et Géta, n° 127; Plautille, n° 7; Salonine, femme de Gallien, n° 20. — *Concordia augusta* est très ordinaire.

6. Dioclétien : *CIL*, V, 2817; Dioclétien et Maximien : *CIL*, VIII, 4764; Orelli, 1055 (Forum Sempronii); Maximien : *CIL*, VI, 1126

On sait que le dogme politique de la divinité des empereurs s'est constitué sous l'influence de croyances orientales. Ce fait seul serait un motif presque suffisant pour considérer la notion de leur éternité comme de même origine. Pline qui le premier emploie l'expression d'*aeternitas vestra*, la met encore dans la bouche de Bithyniens[1]. Mais il faut ici préciser, montrer que cette conception est asiatique par ses manifestations comme par son caractère, et expliquer pour quels motifs elle a été adoptée en Occident.

Nous avons vu comment Auguste avait fait du feu sacré de Vesta l'emblème de sa souveraineté et de celle de sa maison. Ce symbolisme qui voyait dans un foyer toujours allumé une image de l'autorité permanente des princes, n'était pas chose nouvelle. Comme tant d'autres idées qui se sont transmises jusqu'aux Romains, elle remonte au moins aux anciens Perses. Déjà les Achéménides invoquaient le « feu éternel[2] » qui leur assurait la victoire sur leurs ennemis[3] et dont la perpétuité semblait liée à celle de leur pouvoir héréditaire[4]. Ce feu que l'on croyait des-

(*aeternitate perpetuus*); Dioclétien et Galère, *CIL*, 1550; Licinius : *CIL*, VIII, 10224; Maxence : *CIL*, IX, 5949. Cf. Eumenius, *Oratio pro scholis*, 18 : « aurea illa saecula quae nunc aeternis auspiciis Iovis et Herculis renascuntur. » Pétition des Lyciens à Maximin, *Arch. Epig. Mitth. aus Oesterr.*, XVI, p. 108 : « εἰ ὑμετέρῳ θείῳ καὶ αἰωνίῳ [νεύματι]... ὑπὲρ τῆς αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου βασιλείας ὑμῶν. » *Paneg. Maxim. et Const.*, c. 11 et 12 (p. 157, Baehrens) : « imperator aeterne »; c. 13 : « Maximiano aeterno imperatori ». — Nous donnerons plus bas les textes postérieurs à Constantin.

1. Cf. p. 439, n. 5.

2. Quinte-Curce, IV, 13, 48 : « (Darius) sacrum et aeternum invocans ignem »; IV, 14, 24 : « per ego vos deos patrios aeternumque ignem... ». Cf. *infra*, p. 442, n. 2.

3. Le feu Bahrâm donne la victoire aux rois (Darmesteter, *L'Avesta*, t. I, p. 157), et c'est pour ce motif que Darius l'invoque avant la bataille d'Arbèles (n. 2). De même à Rome *aeternus* et *invictus* sont accouplés dans la titulature impériale; Cf. p. 444, n. 4.

4. Éteindre ce feu, c'est détruire le pouvoir indépendant d'un roi. Cf. Darmesteter, *op. cit.*, III, p. xxx.

cendu du ciel, brûlait sans cesse dans leur palais[1] et était porté devant eux dans les cérémonies officielles[2]. Cette coutume passa ensuite, avec bien d'autres traditions iraniennes, aux dynasties qui se partagèrent l'empire d'Alexandre[3], et nous avons rappelé qu'au moins depuis l'époque des Antonins, elle se retrouve à Rome[4]. La similitude non seulement de l'observance des Césars avec la

1. Ammien, XXIII, 6, 34 : « (Magi) ferunt ignem caelitus delapsum apud se sempiternis foculis custodiri, cuius portionem exiguam ut faustam praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt. » Cf. Malalas, II, p. 38, éd. Dindorf : Persée, l'ancêtre des Perses, voit la foudre tomber du ciel et « ἐξ ἐκείνου τοῦ πυρὸς εὐθέως ἀνῆψε πῦρ καὶ εἶχε φυλαττόμενον μεθ' ἑαυτοῦ· ὅπερ πῦρ ἐβάσταζεν ἐπὶ τὰ Περσικὰ μέρη εἰς τὰ ἴδια βασίλεια. » Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 8 : ἐπειδὴ οἱ Πέρσαι τὸ πῦρ σέβουσιν, εἰώθει ὁ βασιλεὺς ἐν οἴκῳ τινὶ τὸ διηνεκῶς καιόμενον πῦρ προσκυνεῖν. » Cf. Agathias, II, 25 : « πῦρ ἐν οἰκίσκοις τισὶν ἱεροῖς καὶ ἀποκεκριμένοις ἄσβεστον οἱ μάγοι φυλάττουσιν. » Ces témoignages datent, il est vrai, de l'époque des Sassanides, mais ces usages et ces croyances sont certainement fort anciens. Cf. aussi Darmesteter, *L'Avesta*, t. I, p. 155.

2. Q.-Curt., III, 3, 8 : « Ignis quem ipsi sacrum et aeternum vocabant argenteis altaribus praeferebatur (sc. Dario) » ; *ib.*, IV, 14, 24 : « aeternumque ignem qui praefertur altaribus ». Déjà Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 3, 12, raconte qu'on porte immédiatement devant Cyrus dans le cortège royal « πῦρ ἐπ' ἐσχάρας μεγάλης ».

3. Voyez le passage d'Ammien cité, note 1, où *Asiatici reges* ne peut désigner simplement les Achéménides. D'ailleurs on sait qu'en Cappadoce un feu perpétuel brûlait dans les temples des mages. Strab., XV, 15, p. 732 C. « πῦρ ἄσβεστον φυλάττουσιν οἱ Μάγοι. » Priscus, fr. 31 (p. 342, *Hist. min.*, éd. Dindorf) : « τὸ παρ' αὐτοῖς ἄσβεστον καλούμενον πῦρ ».

4. Cf. p. 437. — Mommsen, *Staatsrecht*, I³, p. 424, rattache cette coutume au droit que possédaient les magistrats républicains de se faire précéder de *funalia*, et ajoute : « Dass die persische Sitte auf den Kaisergebrauch eingewirkt hat ist möglich aber insofern nicht eben wahrscheinlich als sie von der nationalen Religion abhängt. » Mais il y a entre les deux usages une différence considérable : les torches ne servaient aux magistrats qu'à s'éclairer la nuit tandis qu'il ressort des textes (Hérodien, II, 3, 2, etc.) que le feu était porté devant les empereurs même pendant le jour, et il ne s'agit nulle part de flambeaux, mais de πῦρ ou de φῶς. Si donc la pratique impériale se rattache à la tradition républicaine, celle-ci a été profondément modifiée par une influence étrangère.

pratique des rois asiatiques, mais encore des croyances religieuses que l'une et l'autre expriment, est frappante, et l'on ne peut douter que des doctrines perses, plus ou moins transformées à l'époque hellénistique et adaptées en Italie aux habitudes indigènes, l'ont dès l'origine inspirée. Déjà Procope identifie le feu honoré par les rois iraniens avec la Vesta occidentale[1].

Mais le feu terrestre qui brûle sur les autels n'était pas le seul que l'on mît en rapport avec la puissance souveraine. Celle-ci était en connexion plus étroite encore avec le feu céleste qui brille dans les astres[2]. Une preuve de cette relation, comme de l'origine orientale de tout cet ensemble d'idées, nous est fournie par l'emploi de l'adjectif *aeternus* dans la religion païenne. Ce mot n'y est nullement aussi usité qu'on serait aujourd'hui tenté de le croire. Si nous recherchons quelles divinités ont été appelées éternelles en Italie, nous constaterons que ce sont exclusivement celles dont le culte se répandit de Syrie en Occident au Ier siècle de notre ère[3] : Jupiter, lorsqu'il remplace le Baal céleste des Sémites, et surtout les astres. Le soleil, en particulier, dont les révolutions apparentes règlent le cours du temps, était par excellence regardé comme *aeternus*. Cet adjectif n'est plus pris ici au sens vulgaire d'immortel. La théologie des prêtres orientaux, comme les théories des philosophes grecs, concevaient l'éternité comme une durée sans commencement et sans fin, et les dieux sémitiques, auxquels on attribuait ce caractère, étaient certainement supposés avoir toujours existé et

1. Procope, *Bell. Pers.*, II, 24 : « (Ἐν Ἀδαρβιγάνοις) τὸ μέγα πυρεῖον ἐνταῦθα ἔστιν ὃ σέβονται Πέρσαι θεῶν μάλιστα· οὐ δὴ τὸ πῦρ ἄσβεστον φυλάσσοντες μάγοι... ἐξοσιοῦνται. τοῦτ' ἐστι τὸ πῦρ ὅπερ Ἑστίαν ἐκάλουν τε καὶ ἐσέβοντο ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις Ῥωμαῖοι. »

2. Le feu de Vesta était lui-même le « simulacrum caelestium siderum »; cf. Florus, I, ii, 3.

3. J'ai établi ce point dans la *Revue archéologique*, 1888, I, p. 184-193, cf. Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, s. v. *Aeternus*.

devoir toujours être. L'épithète d'*aeternus* complète et explique celle d'*invictus* qui, comme elle, est appliquée aux astres en général et spécialement au soleil [1]. Ces êtres célestes sortent toujours triomphants de leur lutte contre les ténèbres : après avoir semblé s'affaiblir et disparaître, ils renaissent constamment aussi forts ; sans cesse menacés, ils ont été, sont, et seront perpétuellement victorieux.

Or, suivant une conception qui remonte jusqu'aux Pharaons et qui, à l'époque Alexandrine, était répandue non seulement en Égypte mais dans tout l'Orient, les rois étaient considérés comme l'incarnation où tout au moins comme l'image du Soleil sur la terre. Les empereurs romains ont accepté d'abord avec répugnance, plus tard de plein gré, l'héritage de ces théories. *Sol* est non seulement leur protecteur (*conservator*) et leur compagnon (*comes*), mais entre eux et lui il existe une relation mystique, mal définie, qui leur donne un caractère divin. C'est notamment pour ce motif que, depuis Néron, ils prennent comme insigne de leur pouvoir la couronne radiée [2], attribut ordinaire de l'astre du jour. C'est aussi par suite de ces doctrines politico-religieuses qu'à l'exemple des Ptolémées [3], les Césars se sont laissés ou fait appeler invincibles et éternels. Ces titres d'*invictus* et d'*aeternus*, qui deviennent de style dans le formulaire officiel [4], mar-

1. On les trouve parfois en correspondance, *CIL*, VI, 755 : « Soli invicto et Lunae aeternae ». — Pour le sens d'*invictus* et pour tout le développement qui va suivre, je me permets de renvoyer à l'introduction de mon ouvrage sur le culte de Mithra, où les faits que j'avance ici seront établis plus complètement.

2. Beurlier, *Culte des empereurs*, p. 48-49. Cf. Blanchet, *Les monnaies romaines*, 1896, p. 14.

3. Cf. p. ex. la pierre de Rosette, *CIG*, 4697, l. 3 : « ᾧ ὁ ἥλιος ἔδωκεν τὴν νίκην ... υἱοῦ τοῦ ἡλίου Πτολεμαίου αἰωνοβίου » ; l. 9 : « αἰωνοβίου » ; l. 10 : « αἰωνόβιος ». Pour les autres textes, voyez Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius*, 1890, p. 47. Je n'insiste pas ici sur les détails.

4. *Invictus* et *aeternus* unis : Constantin, *CIL*, II, 2205 ; Maxence, IX,

quaient la ressemblance du souverain avec le dieu sidéral dont il est l'épiphanie terrestre[1].

Cette connexion qu'on établissait entre l'Éternité et le Soleil aussi bien qu'entre l'Éternité et la Victoire se manifeste clairement dans les représentations des monnaies qui portent l'inscription *Aeternitas* ou *Aeternitas Augusti*. Sur les premières pièces de Vespasien et de Titus, la déesse est figurée « debout tenant les têtes du Soleil et de la Lune » et ce type se perpétue jusqu'au milieu du IIe siècle[2]. On voit alors apparaître des symboles comme un astre[3] ou un croissant entouré de sept étoiles[4]. Depuis Gordien III (238-244 ap. J.-C.) c'est Sol lui-même, tenant le fouet ou le globe, qui sert le plus ordinairement d'illustration à la légende *Aeternitas*[5]. D'autre part, celle-ci est parfois accompagnée d'un groupe représentant la

5949; X, 6868, on trouve aussi des formules comme *invictus* et *perpetuus*, etc.

1. *CIL*, II, 259 : « Soli aeterno, Lunae, pro aeternitate imperi et salute imperatoris (Septime Sévère) ». — La comparaison de l'éternité du prince avec celle du soleil devait être devenue un lien commun de rhétorique. Pacatus (*Paneg.*, c. 10) le répète encore à Théodose : « Gaudent perpetuo divina motu et iugi agitatione se vegetat aeternitas et, quicquid homines vocamus laborem vestra natura est, ut indefessa vertigo caelum rotat, ut maria aestibus inclinata sunt, ut stare sol nescit continuatis negotiis et in se quodam orbe redeuntibus semper exercitus es. » Comparez dans Cl. Mam., *Genethliacus Maxim*, 13, un développement semblable qui se termine par les mots « sempiternoque motu se servat aeternitas ».

2. Cohen, Vespasien, n° 1; Titus, n° 3; Domitien, nos 280-281; Trajan, nos 3 sqq.; Hadrien, nos 648-650; Antonin, p. 343, n. 1.

3. Cohen, Faustine mère, nos 62, 63.

4. Pescennius Niger, n° 1 (193 ap. J.-C.).

5. « Le soleil radié... levant la main droite et tenant un globe » : Gordien le Pieux, nos 11 à 15, 220, 221; Valérien père, nos 11-12; Gallien, nos 38-43, 50, 51; Quintille, n° 6; Aurélien, nos 52-53; Probus, n° 148; Carin, n° 54; — « Le soleil radié... levant la main droite et tenant un fouet » : Philippe père, n° 12; Philippe fils, n° 6. — De même sur un quadrige : Tétricus fils, n° 6; cf. Tétricus père, n° 41; — « Le soleil radié... levant la main droite et tenant un disque; derrière, une étoile » : Valabathe, n° 2.

Victoire offrant le Palladium à l'empereur ou lui posant sur la tête une couronne[1].

Le monarque, simulacre humain du dieu solaire, participe donc des deux qualités qui distinguent éminemment celui-ci. Mais s'il est facile de concevoir un prince idéal constamment victorieux, on comprend moins aisément comment un homme dont on connaissait la naissance et l'on attendait la mort, ait pu être regardé comme éternel. Par quelle interprétation les esprits éclairés, littérateurs ou fonctionnaires, justifiaient-ils le prédicat qu'ils décernaient à la personne périssable de leurs souverains éphémères. Nous connaissons trop mal les doctrines religieuses qui avaient cours au IIIe siècle pour pouvoir éclaircir complètement ce point ; mais les théories astrologiques, répandues à cette époque, nous permettent du moins d'entrevoir quelle valeur on assignait à cette épithète contre nature.

L'existence de tous les hommes est gouvernée fatalement par les révolutions des astres. La position des signes du zodiaque et des planètes à l'heure de la naissance détermine le cours inévitable de la vie de chacun, ses malheurs ou sa prospérité, ses revers ou sa grandeur. Sera roi par la volonté du destin celui qui est né sous une constellation propice, et dès l'origine, les jours de son règne sont comptés. Ces croyances, qu'on trouve professées à Rome depuis l'époque d'Auguste[2], gagnèrent sous ses succes-

1. « Victoire présentant le Palladium à Vespasien debout, en habit militaire, tenant une haste. (*Aeternitas populi romani* en exergue). » Vespasien, n° 251. — « Tacite assis sur un globe et couronné par la Victoire; il tient un cercle sur lequel sont représentées les quatre saisons. » Tacite, n° 31. — Type analogue, n° 32.

2. Cass. Dio, XLV, 1, § 3. Cf. Sueton., *Aug.*, c. 94; Luc., *Phars.*, I, 639 : Nigidius Figulus apprenant le moment de la naissance d'Octave, prédit sa destinée future. Sur la célèbre *gemma augustea* de Vienne, on voit près de la tête de l'empereur le signe du capricorne sous lequel il était né.

seurs un nombre toujours croissant d'adhérents[1]. Les lois eurent beau interdire sous peine de mort de consulter les astrologues *de salute principis vel de summa reipublicae*[2], l'incertitude de la succession au trône qui, en y élevant les plus indignes, permettait à tous d'y aspirer, favorisait les prédictions intéressées et entretenait l'illusion que le Sort seul donnait ou reprenait la couronne. Lorsque Constantin répétait que « devenir empereur dépend de la Fortune[3] », il exprimait une opinion universellement acceptée depuis longtemps[4], et qui a laissé des traces nombreuses dans les institutions de cette époque. La *Fortuna Augusti* était honorée, comme auparavant en Asie la Τύχη βασιλέως, non seulement par les sujets des princes, mais par eux-mêmes[5]. L'usage, également originaire de l'Orient[6], de célébrer l'anniversaire de la naissance des souverains et celui de leur avènement[7], répond aux mêmes

1. Sur la propagation de l'astrologie et spécialement la confiance qu'avaient en elle les empereurs, cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, 1879, p. 253, et Marquardt, *Staatsverwaltung*, t. III, p. 93.

2. Paul, *Sent.*, 5, 21, 3. Cf. Marquardt, *l. c.*, 94, n. 6.

3. Lampride, *Vita Heliogab.*, 34 : « (Constantinus) solet dicere : Imperatorem esse fortunae est. » Et plus loin : « quos ad regendi necessitatem vis fatalis adduxerit. »

4. Voyez notamment : *Anonym. post Dionem*, éd. Dindorf, p. 229 : « Αὐρηλιανὸς... ἔλεγεν ἀπατᾶσθαι τοὺς στρατιώτας εἰ ἐν ταῖς αὐτῶν χερσὶ τὰς μοίρας εἶναι τῶν βασιλέων ὑπολαμβάνουσιν· ἔφασκε γὰρ τὸν θεὸν δωρησάμενον τὴν πορφύραν, καὶ ... τὸν χρόνον τῆς βασιλείας ὁρίσαι. » — Dioclétien obéissait aux mêmes idées, comme aussi son contemporain Bahram III en Perse, cf. Burckardt, *Die Zeit Constantins*, 1880, p. 43 sqq.

5. Peter, dans Roscher, *Mytholog. Lexikon*, s. v. *Fortuna*, t. I, p. 1253 sqq.

6. Puchstein, *Reise in Nord-Syrien*, 1890 p. 337 sqq. Cf. Dittenberger, *Sylloge inscr. graec.*, n° 246, l. 35, n. 16.

7. Sur ces *natales genuini et imperii*, cf. Marquardt, *Staatsverw.*, III², p. 268, n. 10, et, pour la période postérieure, Godefroid dans ses notes au Code Théodosien (éd. Ritter), t. II, p. 66, 156, 161, et t. V, p. 397 ; cf. t. I, p. 143 b. Ces *natales* des empereurs sont soigneusement indiqués dans les calendriers, *CIL*, I², p. 301 sqq., avec les notes de Mommsen. — Notez l'alliance de mots, *Cod. Theod.*, VI, 4, 30 : « aeterni principis Honorii natalium festivitatibus ».

convictions. La légende *Deo et domino nato*, qui se lit sur quelques médailles d'Aurélien et de Carus[1], ou la formule la plus fréquente *Bono reipublicae natus* sont une expression nouvelle de ces doctrines. Les empereurs sont non seulement dès leur venue au monde destinés à régner, mais ils reçoivent du ciel toutes les qualités royales[2] et une nature supérieure. Leur âme est d'une autre essence que celle du reste des hommes; elle est divine, comme les puissances sidérales qui l'ont fait descendre sur la terre. Avant de s'unir à un corps mortel, elle vivait en dehors du temps dans le monde supra-sensible[3], et après avoir séjourné un instant ici-bas, cette âme céleste retournera dans les sphères étoilées où elle vivra perpétuellement[4]. On peut donc dire non seulement que l'empereur, donné par le destin, est éternel, mais encore en un certain sens qu'il est empereur depuis toujours et à jamais.

Mais quelles que soient les superstitions qui servirent à étayer le dogme de l'éternité impériale, l'idée politique qui avait été son point de départ ne fut jamais effacée. A

1. Beurlier, *op. cit.*, p. 51.

2. Cl. Mamert., *Genethl. Maxim.*, 19 : « Pietas et felicitas [allusion au titre officiel *pius felix*]... sunt praemia fatorum. Gemini [genuini?] ergo natales pias vobis mentes et imperatorias tribuere fortunas, atque inde sanctitatis vestrae omniumque successuum manat exordium quod nascentes vos ad spem generis humani bona sidera et amica viderunt. » Cf. c. 2 :« virtutes eas quibus ornatis imperium gemini [genuini?] vestri procreavere natales. » Cf. Pacatus, *Paneg. Theod.*, c. 8.

3. Julien (*Or.*, IV, 157 B, p. 203, 21, Hertlein) dit en parlant de lui-même : « τὴν ἡμετέραν ἐξ ἀϊδίου ψυχὴν ὑπέστησεν (ὁ Ἥλιος) ὀπαδὸν ἀποφήνας αὐτοῦ. » Cf. Pacatus, *Paneg. Theodos.*, c. 6. — Cette théorie de la préexistence de l'âme est d'ailleurs conforme à l'enseignement des néoplatoniciens. Zeller, *Philos. der Griechen*, V, p. 572, 588, 657, etc.

4. Cl. Mam., *l. c.*, c. 6 : « manifestum est ceterorum hominum animas esse humiles et caducas vestras vero caelestes et sempiternas. » — On peut rapprocher l'expression *sideribus receptus* usitée pour les empereurs consacrés par l'apothéose. Cf. Beurlier, *op. cit.*, p. 67, dont l'explication me semble inexacte : voyez le *sideribus* [*demissus*] de la curieuse inscription *CIL*, VI, 1080, malheureusement très mutilée.

la vérité, l'instabilité de la succession césarienne ne permit guère qu'on parlât de la perpétuité d'une dynastie[1], mais la correspondance que, dès l'époque d'Auguste, on prétendait instituer entre la perpétuité de l'état romain et celle du pouvoir des princes, loin d'être oubliée, devint de plus en plus complète. Un parallélisme parfait s'établit entre les titres que portent les empereurs, les honneurs qu'on leur rend, et ceux que reçoit la ville de Rome. Celle-ci est comme lui *felix*, *invicta*[2] et surtout *aeterna*[3]. La *Fortuna Populi Romani* est invoquée à l'égal de la *Fortuna Augusti*[4], et on célèbre les *natalicia* de la capitale aussi bien que ceux du souverain qui y réside[5]. Mais ce n'est plus seulement une ville dont la destinée est liée à celle de sa personne, c'est l'empire tout entier dont il assure la durée, et, pour nous servir d'une expression antique, le salut du genre humain se confond avec le sien propre[6]. Sur ce domaine aussi le patriotisme municipal a

1. Cette idée reparaît cependant sous la seconde maison des Flaviens. L'astrologue Firmicus Maternus (Liv. I, fin) invoque les sept planètes pour que Constantin et ses descendants règnent pendant une période infinie de siècles.

2. Preller, *Röm. Mythol.*, II³, p. 256, n. 5. — Cf. Ammien, XIV, 6, 3 : « Roma victura dum erunt homines. »

3. *Roma aeterna* est très fréquent sur les monnaies depuis Hadrien (Cohen, nos 460 sqq.). Cf. aussi *CIL*, III, 1422; VII, 370, 392; VIII, 1427, 6965, 11912, *Bull. archéol.*, 1893, p. 189. — *Urbs aeterna* est tout à fait ordinaire au IVe siècle, p. ex. dans Ammien Marcellin, et plus tard dans les lois.

4. *Fortuna Populi Romani* ou plus rarement *Fortuna Urbis*. Cf. Peter, dans Roscher, *Lexik. Myth.*, I, p. 1515 sqq. D'après Athénée, VIII, 361 F, le temple consacré par Hadrien sur le Forum (Becker, *Topographie*, p. 444) était consacré τῇ τῆς πόλεως τύχῃ.

5. Cf. Mommsen, *Comment. diurn.*, 21 avril; *CIL*, I², p. 311. Pour l'époque postérieure, cf. *Cod. Theod.*, I, 8, 2, avec la note de Godefroid (t. I, p. 142, éd. Ritter). — Nous avons conservé deux discours de Cl. Mamertin, l'un prononcé pour le *natalis* de Maximien, l'autre pour celui de Rome.

6. *Acta fratrum Arvalium*. Vota ann. 86, 87, 90 (cf. p. 110, Henzen) : « Domitianus ex cuius incolumitate omnium salus constat. » Plin.,

fait place à une conception plus large : à la *Fortuna Urbis* s'est substituée la *Fortuna orbis romani*[1]. Les triomphes constants des césars invincibles doivent étendre leur domination sur le monde entier en même temps qu'ils garantissent la perpétuité de leur pouvoir. Leur autorité ne connaît pas plus de limites dans l'espace que dans le temps; elle n'est pas seulement éternelle mais aussi universelle, et ce double caractère la rend semblable à celle de la divinité[2].

On serait tenté de croire que tout cet ensemble de théo-

Ep. Trai., 52 : « ut te generi humano cuius tutela et securitas saluti tuae innixa est incolumem praestarent. » Cf. *Ep.*, 18. — On pourrait multiplier les citations.

1. Ammien Marc., XXV, 9, 7.

2. Nous ne pouvons insister ici sur cette théorie de l'universalité du pouvoir impérial, qui exigerait une étude spéciale. Il est certain qu'elle aussi s'est constituée en Orient où les titres κτίστης, σωτὴρ τῆς οἰκουμένης ou τοῦ κόσμου, etc., sont toujours restés très en faveur. On songea un moment, au début de l'empire, à réaliser cet idéal et à soumettre vraiment à Rome le monde entier (cf. les textes cités par Schiller, *Gesch. röm. Kaiserz.*, t. I, p. 190, n. 1), mais on se contenta bientôt d'une catholicité purement fictive. La fréquence des titres *conservator orbis*, *pacator orbis*, *restitutor orbis*, *parens generis humani*, etc., sur les inscriptions et les monnaies, prouve que ce mythe faisait partie de la religion d'État. Cette conception illusoire a eu des effets pratiques très sensibles, notamment sur les relations internationales : les provinces perdues sont censées être demeurées romaines, les traités avec les barbares sont consentis non conclus, et ainsi de suite. — Cette universalité, et c'est là le point qui nous intéresse, était regardée comme un corollaire de l'éternité : cf. Ammien, XV, 1, 3 : « Constantius ... a iustitia declinavit ita intemperanter ut « Aeternitatem meam » aliquotiens subsereret et orbis totius se dominum appellaret. » Sur les monnaies, l'Éternité porte souvent un globe ou bien le Soleil tenant un globe accompagne le mot *Aeternitas* (p. 445 n. 5); parfois c'est l'empereur en personne avec le même attribut qu'entoure cette légende (Cohen, Gallien, n° 46; Valérien père, n° 9). L'origine de cette association des deux idées doit sans doute être cherchée en Syrie, où un seul et même mot *'olmo* signifie *aevum* et *mundus*, de telle sorte que le même titre, qu'on trouve porté par un dieu, peut se traduire aussi bien par « maître du monde » que par « maître de l'éternité » (cf. Ed. Meyer, dans Roscher, *Mythol. Lexik.*, I, col. 2875, s. v. Ba'al).

ries, étroitement unies aux croyances païennes, ait été rejeté après le triomphe du christianisme. En réalité il n'en fut rien, et malgré l'impureté de leurs origines religieuses, leur importance politique les sauva. De même que les empereurs continuent à se prétendre *sacri* et *divi*, et pour les mêmes motifs, ils persistent aussi à se proclamer éternels. Non seulement leurs sujets, en s'adressant à eux, les appellent comme précédemment *aeternitas vestra*[1], mais eux-mêmes, en parlant de leur propre personne, emploient des formules analogues dans les lois qu'ils portent[2], aussi bien que dans les inscriptions qu'ils font graver[3]. Leur palais est *l'aeternabilis domus*[4], leurs effigies sont les *aeternales vultus*[5], leurs constitutions des *leges aeternae*[6]. Les meilleurs esprits avaient beau con-

1. Symmaque, *Relationes*, II, 2 : « ut aeternitati vestrae gratias agam »; III, 3 : « multa Victoriae debet aeternitas vestra »; III, 7 : « accipiat aeternitas vestra »; VI, 1 : « aeternitas vestra promisit », etc. Le titre revient à tout instant dans ces documents. Parfois il est remplacé par *Perennitas vestra*, XX, 1; XXI, 19; XXIII, 1, etc. — De même dans les épîtres, en parlant de l'empereur, Symmaque dit (IV, 74) : « ad aeternorum principum providentiam »; II, 31 : « apud aeternum principem dominum nostrum », etc. Cf. Sidon. Apoll., *Epist.*, I, 5, 10 : « filia perennis Augusti ».

2. En 390, *Cod. Théod.*, X, 22, 3; *Cod. Just.*, XI, 10, 2 : « ut inter protectores adoraturus aeternitatem nostram dirigatur ». En 396, *Cod. Theod.*, VI, 4, 30 : « aeterni principis ac fratris mei Honori natalium festivitatibus ». En 427, *Code Just.*, I, 50, 2 : « imperialis aeternitas ». De même, en grec, αἰώνιος et αἰωνιότης, p. ex., dans les actes du concile de Chalcédoine (cf. Sophocles, *Lexicon*, ss. vv.)

3. Constantin, *CIL*, III, 17, 167; VIII, 10272. Constance III, 3705. Cf. 167; VIII, 10222. Gratien, VI, 1176. Théodose, VI, 781, 1749. *Eph. Ep.*, IV, 849. — On trouve aussi des synonymes comme *perpetuus*, *perennis*. En Orient, αἰώνιος : Valentinien, *CIG*, 4430; Valens et Gratien, 4430, 8610; Valentinien, II, 4350; Théodose, 4350; Théodose II, 5694; Léon Ier, 3467, 8619; Justin, 8646.

4. *Code Theod.*, X, 3, 5 (400 ap. J.-C.). Cf. Sidon. Apoll., *Carmen*, I, 27 : « qui licet aeterna sit vobis quaestor in aula. »

5. *Code Just.*, XI, 11, 3.

6. *Cod. Theod.*, X, 10, 22 (398 ap. J.-C.) : « aeterna lege sancimus ».

damner l'orgueil de ces expressions pompeuses[1], en fait elles ne furent jamais plus usitées dans le style officiel qu'après la conversion de Constantin. A la vérité, leur signification n'était pas inconciliable avec les doctrines chrétiennes. On pouvait en restreindre la portée, et comme autrefois Pline y voir simplement l'affirmation d'une gloire immortelle[2]. Mais si l'on songe qu'au moins jusqu'au ve siècle non seulement la foule mais les dignitaires continuent à adorer les images des augustes[3], et que la Tychè de Constantinople, la nouvelle ville éternelle, fut jusqu'en plein moyen âge l'objet d'une dévotion superstitieuse[4], on se persuadera que ces vieux titres d'*aeternus*, *aeternitas* durent conserver longtemps une partie de ce prestige mystérieux dont l'astrologie et l'astrolatrie les avaient entourés[5].

Bruxelles.

FRANZ CUMONT.

1. Chose curieuse, c'est chez un païen qu'on trouve cette critique. Cf. Ammien, *l. c.*, p. 450, n. 2.

2. Cf. *CIL*, XI, 4781 : « ad aeternam divini nominis propagationem (Constantii et Iuliani). » — *Eph. Ep.*, IV, 802 : « pontem aeternitati Augusti nominis consecratum » (sous Gratien). Cf. VI, 1140 : « fundatori securitatis aeternae », et VI, 1196. — SYMMAQUE, *Relat.*, III, 4 : « aeternitatem curamus famae et nominis vestri ».

3. BEURLIER, *op. cit.*, p. 285, 6. Cf. *Les vestiges du culte impérial à Byzance*, 1891, p. 5.

4. SCHULZE, *Untergang des Heidenthums*, 1892, t. II, p. 281.

5. Cf. les passages de Pacatus cités *supra*, p. 445, n. 1; 448, n. 2, 3.

LES
PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL

IV

LA SUCCESSION DE LOUIS II

Un des traits de l'alliance entre les princes carolingiens et le pape, c'est que celui-ci était regardé par eux comme une sorte de parent vénérable, qui avait le droit et au besoin le devoir de s'intéresser à leurs affaires et de protéger leurs intérêts. Dans les questions de politique extérieure, cela allait de soi. La papauté de byzantine était devenue franque ; on eût considéré comme un sacrilège la seule pensée d'une entente politique entre le pape et l'empire grec ; et, réciproquement, il ne pouvait être question, dans l'empire franc, de laisser aux Grecs reprendre à Rome, contre le pape, la moindre autorité. Mais, même dans les questions intérieures de l'empire franc, le pape avait son rôle. Quand les princes se brouillaient il faisait son possible pour les réconcilier [1] ; quelquefois, chose plus délicate, il se mêlait de leurs mariages [2] ; sa garantie était parfois demandée pour des actes solennels, comme le partage de l'empire, réglé par Charlemagne en 806 [3] ; il les consacrait souvent, non seulement comme empereurs, mais comme rois particuliers.

1. Étienne III s'intéresse à la réconciliation de Charlemagne et de Carloman (J. 2380).

2. Étienne II empêcha Pépin de renvoyer Bertrade et de marier sa fille Gisèle à Léon IV, fils de Constantin Copronyme ; Étienne III désapprouva l'union de Charlemagne avec Désirée. (J. 2381).

3. Annales d'Eginhard, 806. Cf. J. 3000.

Ces rapports devinrent plus délicats quand l'unité de l'empire franc eut été brisée. Ce n'est pas la papauté qui doit porter la responsabilité de cette dislocation. La fatale tradition des partages, que Charlemagne lui-même avait consacrée, était trop forte pour qu'il fût possible au pape d'en empêcher l'application. Une fois qu'il y eut, entre plusieurs souverains, un empereur franc résidant en Italie, le pape dut entretenir avec celui-là des relations plus étroites, et parce que c'était le voisin et le protecteur effectif, et parce que c'était l'empereur. De là une tendance à favoriser la politique spéciale de ce prince. Grégoire IV suivit Lothaire en Alsace et l'appuya contre son père. Après la mort de Lothaire (855), Benoît III intervint pour empêcher ses fils de se quereller à propos de l'héritage paternel ; il s'attribua même le mérite d'avoir sanctionné la paix qui s'établit alors [1]. On le voit, un peu plus tard (857), instrumenter énergiquement contre un des ennemis de cette paix, Hucbert, abbé intrus de Saint-Maurice, qui menait joyeuse vie en ce saint lieu et en divers autres. Hucbert s'était créé une principauté entre les Alpes et le Jura : il était maître des passages entre l'Italie et le domaine de Lothaire II [2]. L'empereur Louis II convoitait ces contrées ; il réussit (859) à se les faire céder par Lothaire et même (864) à se débarrasser d'Hucbert. Après la mort (863) de Charles de Provence, son royaume ayant été partagé entre ses deux frères Lothaire II et Louis II, le pape Nicolas écrivit à Charles le Chauve, à Louis le Germanique et à leurs épiscopats respectifs pour les engager à ne rien faire contre ce partage [3]. Quand Lothaire II (869) vint en Italie pour se réconcilier avec le pape, Hadrien II recommanda à ces deux mêmes rois de

1. « Pacem quam... munivimus » (J. 2669).
2. J. 2669 (résumé très mal disposé).
3. J. 2773-5.

s'abstenir de toute entreprise contre les états du pénitent[1]. Il fut écouté; mais Lothaire étant mort au retour de son voyage, ses oncles, Charles le Chauve d'abord, puis Louis le Germanique, se précipitèrent sur l'héritage. Le pape leur expédia lettres et légats, avec les recommandations les plus pressantes[2], pour les détourner de ce qu'il considérait, avec raison, comme un attentat au droit de l'empereur. Il eut beau dire; les oncles s'approprièrent les états qu'ils convoitaient, et Louis II fut réduit, comme par le passé, à la Provence et à l'Italie. Le traité de Mersen (870) donna la plus grosse part à Louis le Germanique. Ce prince fut dès lors assez mal vu à Rome; il en fut de même de Charles le Chauve, qui, s'il avait moins hérité, avait pris l'initiative de déposséder l'empereur. En 871, un des deux fils qu'il avait voués au cloître, Carloman, ayant rompu ses vœux et pris les armes contre son père, Hadrien II le soutint vigoureusement. Les lettres[3] expédiées en France à ce sujet étaient même si aigres, leur style si injurieux, que Charles le Chauve finit par se plaindre. Soupçonnant que le pontife n'avait qu'une responsabilité incomplète dans sa correspondance, il fit le nécessaire pour l'éclairer. Son envoyé, l'évêque Actard, parvint à pénétrer jusqu'au pape, à l'entretenir seul, à obtenir de lui une lettre où s'exprimaient ses véritables sentiments, en dehors du contrôle d'Anastase, c'est-à-dire de l'empereur Louis II[4].

Outre ses préoccupations relatives à sa famille, le vieux pontife exposait à Charles, dans cette pièce confidentielle, ses vues sur l'avenir. La papauté avait dû jusqu'alors se plier à la situation et accepter une alliance étroite, non exempte de subordination, avec le souverain italien. Mais

1. J. 2895-6.
2. J. 2917-23, 2926-32.
3. J. 2940-2, 2946.
4. J. 2951.

ce régime ne pouvait durer. Si Charles le Chauve était abondamment pourvu d'enfants mâles et s'était même vu obligé d'en tonsurer quelques-uns, Louis II n'en avait aucun. Sa mort ouvrirait nécessairement la succession non d'un prince, mais d'un régime. Une des trois branches de la descendance de Charlemagne se trouvait arrêtée dans sa croissance. Il s'agirait bientôt de savoir à laquelle des deux survivantes le saint-siège demanderait aide et protection, à laquelle serait rattaché le titre impérial. Charles le Chauve et Louis le Germanique, chefs des deux branches française et allemande, paraissaient être à peu près sur le même plan. Louis, il est vrai, était l'aîné des deux et fils du premier lit; mais cette considération ne pouvait être d'un grand poids aux yeux des Romains, soit qu'ils considérassent l'empire comme une protection de leurs intérêts divers, soit qu'ils se le représentassent comme une magistrature émanée d'eux. Chacun des deux princes était entouré de fils assez nombreux, qui, les uns comme les autres, s'étaient déjà signalés à l'attention par des révoltes contre leurs pères. Le royaume de Charles était le plus faible, mais aussi le moins barbare. En lui facilitant la succession à la couronne italienne on le renforcerait dans des proportions notables. Il y avait donc une sorte d'équilibre, qui permettait de se décider par des considérations de sentiment, de convenance personnelle.

A Rome on aime assez les vieilles choses. La Germanie était alors toute neuve, à peine dégrossie de la barbarie et du paganisme. C'est en Gaule, et dans la Gaule romane, que vivaient, tant bien que mal, les meilleurs restes de l'ancienne civilisation romaine. Un Italien, un Romain, se sentait encore chez lui à Arles, à Vienne, à Lyon. Des villes comme Reims, Sens, Saint-Denis, Tours n'étaient pas pour lui des lieux trop étrangers ; il en avait les noms dans sa langue et les traditions dans ses souvenirs histo-

riques ou légendaires. Mais que pouvaient lui dire Ratisbonne, Frankfort, Paderborn, Halberstadt ? C'était le nouveau monde. Avant d'y recourir et de s'y compromettre, ne valait-il pas mieux épuiser les ressources de l'ancien ?

De plus, Charles était un prince pieux, lettré, intelligent. On lui reproche maintenant ses habiletés ; c'était un titre de plus à la considération des Romains. Du reste, il paraît bien que nous nous en sommes laissé conter plus que de raison sur la valeur réelle de ce prince. Aux yeux de la science allemande, il a le tort d'avoir été le premier roi de France ; aux yeux des chroniqueurs de Fulda, auxquels nous sacrifions généreusement le témoignage de Prudence et d'Hincmar, il s'opposa trop souvent aux ambitions de Louis le Germanique. Les Romains le jugeaient autrement. Écartons les injures et les injustices d'appréciation dont il fut l'objet dans la correspondance pontificale, tant que celle-ci fut aux mains d'Anastase et plus ou moins inspirée par Louis II. Tenons-nous en aux choses qui comptent sérieusement. N'est-il pas évident que, dans plusieurs circonstances, il facilita au saint-siège une action salutaire sur le clergé de son royaume ? N'est-il pas manifeste que le saint-siège, aussitôt qu'il fut question de la succession de Louis II, dès le temps d'Hadrien II, songea à lui décerner la couronne impériale ?

Cependant, tant que Louis II vécut, ces préférences ne purent s'exprimer qu'avec une grande réserve et dans des documents tout à fait confidentiels. Extérieurement, la politique du pape, en dehors de l'Italie, demeura conforme à celle de Louis II. Jean VIII protesta, à deux reprises au moins [1], contre les usurpations sanctionnées au traité de Mersen.

Le 12 août 875, la succession s'ouvrit. A Pavie et à Rome il se tint aussitôt de grands conseils. Charles le

1. J. 2961, 3000.

Chauve comptait beaucoup de partisans à Pavie; mais il avait contre lui l'impératrice Engelberge, qui songeait depuis longtemps à Carloman, fils aîné de Louis le Germanique et déjà roi de Bavière. L'assemblée se divisa tellement qu'il en sortit deux ambassades, envoyées l'une à Carloman l'autre à Charles le Chauve. A Rome il n'y eut pas d'opposition : le clergé et la noblesse acclamèrent unanimement le roi de la France occidentale. Trois évêques, Gaudri de Velletri, Formose de Porto et Jean d'Arezzo, partirent aussitôt pour inviter Charles à venir à Rome recevoir la couronne impériale.

Les circonstances étaient très graves; il s'agissait — pour la première fois — de savoir qui, de la France ou de l'Allemagne, pèserait sur les destinées de l'Italie. D'autre part — ce qui ne s'était pas encore vu — le choix de la personne impériale se faisait à Rome, sous la direction du pape. Il ne s'agissait plus, comme en 816, en 823, en 850, d'une pure cérémonie de consécration, ni même, comme en 800, d'une initiative extérieure plus ou moins apparente, mais d'une véritable détermination. Quel renversement de situation! Depuis 824 les papes étaient, en principe et le plus souvent en fait, confirmés par l'empereur; maintenant l'empereur était choisi par le pape. Et ce choix, le seul et même Jean VIII allait être amené, dans son pontificat de dix ans, à le répéter deux fois.

Charles ne se fit pas prier. Il franchit alertement le Saint-Bernard et se trouva à Pavie dès avant la fin de septembre. C'est probablement là qu'il reçut les envoyés romains. Mais déjà Louis le Germanique avait dépêché en Italie son plus jeune fils, Charles le Gros, roi de Souabe. Charles le Chauve n'eut pas de peine à lui faire repasser les Alpes. Il eut plus de difficultés avec Carloman, lequel descendit du Brenner à la tête de forces imposantes. Charles en vint à bout par des artifices diplomatiques dont on se scandalise en Allemagne depuis plus de mille ans.

Pendant ce temps Louis le Germanique en personne, avec son autre fils qui s'appelait aussi Louis, se mettaient en campagne contre la France occidentale, que défendait Louis le Bègue, le fils du candidat à l'empire.

Celui-ci, précipitant les choses, arriva à Rome le 17 décembre ; il fit naturellement de riches offrandes au tombeau de saint Pierre et se montra généreux avec les Romains qui, suivant l'usage, comptaient sur des gratifications. De ceci encore, il fut mené grand ramage en Allemagne. On oublie de noter que si Charles déploya quelque munificence en décembre, il y avait déjà quatre mois qu'on était allé le chercher et bien plus longtemps encore que sa candidature était acceptée et choyée.

Le sacre eut lieu le jour de Noël, 75 ans jour par jour après celui de Charlemagne. D'après le *Libellus de imperatoria potestate*, Charles aurait modifié grandement les rapports entre l'empire et le saint-siège ; il aurait, en particulier, supprimé les *missi* permanents. Mais ceci est très douteux ; en 885, sous Charles le Gros, le *missus* était encore en fonctions. Il faudrait admettre que cette institution, abolie en 875, avait été rétablie en 881, à l'avènement de Charles le Gros ; or il n'est pas question de cela dans les documents. Le *Libellus* parle aussi de cessions territoriales, comme les duchés de Spolète et de Bénévent, les cités de Chiusi et d'Arezzo. En ce qui regarde les duchés, il est sûr qu'ils restèrent en l'état, et même que Charles le Chauve nomma un duc de Spolète de sa propre autorité. D'autre part, le fait que l'évêque d'Arezzo fut l'un des trois légats envoyés à Charles le Chauve suppose que, au moment de la mort de Louis II, Arezzo se trouvait rattachée à l'état romain ; le pape, en effet, n'avait pas coutume d'employer pour des légations de ce genre des évêques qui ne fussent pas ses sujets.

Je crois, en somme, que l'auteur du *Libellus* aura eu

connaissance d'un privilège (maintenant perdu) délivré par Charles le Chauve au pape Jean VIII ; que, dans ce privilège, le nouvel empereur consacrait certaines prétentions pontificales, analogues à celles dont témoigne la vie d'Hadrien, mais qu'au fond il n'y aura pas eu grand chose de changé ni dans l'étendue de l'état pontifical ni dans les rapports entre cet état et l'empire protecteur.

La situation du pape n'était pas telle qu'il pût se préoccuper beaucoup d'annexions territoriales et chercher à s'émanciper du protectorat franc. Les Sarrasins étaient encore à craindre ; ils l'étaient même de plus en plus, malgré certains échecs. L'empereur Louis II les avait, il est vrai, débusqués de Bari en 871. En 876 une flotte grecque, à l'appel des habitants, s'empara de cette ville ; quelque temps après (880) Tarente aussi se rendit à un des généraux de l'empereur Basile. Depuis lors, l'empire grec reprit solidement pied sur la côte sud-orientale de l'Italie ; il étendit en même temps son influence sur les îles dalmates et sur les principautés slaves de l'intérieur, renforça son autorité à Venise et fit ainsi de l'Adriatique une mer byzantine. Arrêtés de ce côté, les Sarrasins se rejetèrent vers le littoral de la mer Tyrrhénienne, où les querelles des petites principautés grecques et lombardes leur offraient souvent des points d'appui. Les chefs de ces petits états s'arrangeaient mieux des musulmans que de l'empire. Leur esprit particulariste, leurs prétentions de clocher, avaient fait obstacle aux desseins de Louis II. Dans cette voie, le duc de Bénévent était allé jusqu'au crime, jusqu'à porter la main sur son souverain, sur le défenseur de la chrétienté. A Naples, le duc Serge s'était fait ouvertement l'allié des Sarrasins ; Naples avait une garnison musulmane. A Gaète il en était de même. La Campanie était en proie à de perpétuelles razzias. La présence de Louis II, qui séjourna plusieurs mois (872-873) à Capoue et aux environs, n'avait eu, grâce à l'attitude de

Serge, que des résultats incomplets et passagers. Las de résister, les petits princes d'Amalfi, de Gaète, de Salerne, de Capoue même, traitaient avec les Sarrasins et ceux-ci, ne pouvant plus piller leurs tributaires, poussaient au nord et menaçaient la campagne de Rome.

Aussitôt élevé au trône pontifical, Jean VIII avait dû tourner son attention de ce côté. A la campagne de l'empereur Louis II il avait donné pour suite une série d'expéditions navales dont ses lettres ont conservé trace [1]. Une flotte romaine, montée par des marins grecs, s'était organisée dans les bouches du Tibre. Il en prenait quelquefois le commandement. Dans une lettre adressée à Louis II et à sa femme Engelberge [2], il raconte qu'il a pris dix-huit navires sarrasins, délivré six cents chrétiens et fait périr nombre d'infidèles. Il ne se bornait pas à combattre ; tous les efforts de sa diplomatie étaient mis en œuvre pour rompre les traités conclus entre les Sarrasins et les principautés campaniennes [3]. Enfin il complétait les fortifications de Rome en élevant autour de Saint-Paul une enceinte analogue à la cité Léonine. Comme Léon IV, il voulut donner son nom à sa fondation et l'appela Joannipolis. Actuellement il n'en reste aucune trace et l'on ne peut même en indiquer l'emplacement exact.

La première chose qu'il demanda au nouvel empereur, ce fut de l'aider dans sa croisade. Charles ne pouvait guère l'assister en personne ; son royaume, envahi par Louis le Germanique, sans cesse menacé par les Normands, réclamait sa présence. Il confia la protection du pape au duc de Spolète Lambert et à son frère Guy. Ces personnages avaient trempé, en 871, dans la conspiration contre Louis II, et, pour cette raison, avaient été dépossédés de leurs gouvernements. Charles venait de les leur rendre.

1. J. 2959, 2960, 2966, 3008.
2. J. 3008 (février 875).
3. J. 3012, 3016.

Ce n'étaient pas des alliés sûrs, ni pour lui ni pour le pape. Jean VIII entra en Campanie, escorté des ducs spolétains ; il obtint quelques succès à Amalfi et à Salerne ; mais l'obstination du duc de Naples, soutenue en secret par Adalgis de Bénévent et même par les ducs de Spolète, empêcha l'expédition d'aboutir. Les Sarrasins conservèrent pied en Italie et la campagne romaine les revit bientôt.

Outre ces ennemis extérieurs, Jean VIII avait des ennemis intérieurs. Tout le monde n'avait pas vu du même œil l'élévation de Charles le Chauve. L'impératrice Engelberge, qui favorisait Carloman, avait des intelligences dans l'entourage du pape, très spécialement parmi les hauts dignitaires que la politique de Louis II et l'influence de sa femme avaient imposés aux papes précédents. Tant que Louis II avait vécu, les papes avaient été obligés de les supporter. L'occasion était venue de s'en débarrasser ; elle se présentait d'autant plus belle que, par leur attitude, les personnes en question justifiaient les mesures que l'on désirait prendre à leur égard. Jean VIII avait les mains libres : les *missi* impériaux auraient sûrement approuvé ses rigueurs.

Les opposants sentaient venir l'orage. Ils savaient comment les choses se passaient à Rome en pareil cas ; on parlait déjà de les jeter au Tibre, de les mutiler, de leur crever les yeux. Semblables choses étaient assez souvent arrivées pour qu'ils eussent lieu d'en craindre le retour. Ils s'échappèrent une nuit par la porte Saint-Pancrace. Le lendemain leur départ fut connu ; les principaux fugitifs étaient : le nomenclateur Grégoire, successeur du célèbre Arsène dans les fonctions d'apocrisiaire ; les deux maîtres de la milice Georges de Aventino et Serge ; le secondicier Étienne ; Constantine, fille de Grégoire ; enfin l'évêque de Porto, Formose.

Les autres paraissent avoir été fort peu recomman-

dables ; quant à Formose, sa piété, son austérité, ne faisaient doute pour personne. Il avait été chargé, sous le pape Nicolas, de présider à la mission de Bulgarie. Les Bulgares le goûtaient beaucoup ; quand il fut question de leur donner un archevêque, ils le demandèrent avec la plus grande insistance. Hadrien II s'y refusa, sous prétexte que Formose était déjà évêque de Porto et que les translations étaient interdites. Alors, comme à présent, Porto était un évêché plutôt honoraire. La résistance qu'il rencontra sur cette question de droit canonique irrita le roi des Bulgares, qui finit par céder aux sollicitations des Grecs et reçut un archevêque de leurs mains. Ainsi la mission bulgare fut perdue pour l'église latine. En cédant sur cette difficulté si mince, Hadrien II eût obtenu deux résultats importants : il eût conservé les Bulgares et éloigné de Rome un personnage qui devait y être longtemps un sujet de discorde. Déjà, en 872, il avait été question de le porter au pontificat. Cela le classait parmi les personnes que Jean VIII, pontife peu endurant, devait voir d'un mauvais œil. Il n'est pas bien sûr qu'il ait été opposé au sacre de Charles le Chauve ; autrement il faudrait admettre que Jean VIII, qui l'avait désigné pour aller inviter ce prince, choisissait singulièrement ses ambassadeurs. Que Formose ait jamais eu des « sentiments allemands », c'est ce que rien ne prouve. Exilé de Rome il se retira, non pas en Germanie, mais en France. Jean VIII ne l'aimait pas, cela est sûr, et il devait avoir ses raisons pour cela ; mais les questions de nationalité n'ont rien à voir en cette affaire.

A la nouvelle du départ de ses adversaires, le pape réunit un synode au Panthéon (19 avril) et les somma solennellement de rentrer à Rome ; puis, comme ils s'en gardèrent bien, il les condamna dans un autre synode tenu le 30 juin à Saint-Pierre. Cette condamnation fut notifiée à Charles le Chauve et au synode de Ponthion, où

le prince, entouré des légats pontificaux, se faisait reconnaître comme empereur.

Débarrassé de ses ennemis intérieurs, le pape apprit bientôt qu'ils avaient trouvé refuge auprès des ducs de Spolète et du marquis de Toscane, ses protecteurs officiels, en réalité ses persécuteurs. D'autre part les Sarrasins devenaient de plus en plus pressants. Jean VIII multiplia ses appels auprès de Charles le Chauve.

Celui-ci se trouvait fort empêché de lui venir en aide. Louis le Germanique étant mort à Francfort le 28 juin 876, Charles le Chauve avait cru l'occasion bonne de corriger à son profit le traité de Mersen et, en s'annexant ce que Louis le Germanique avait recueilli de l'héritage de Lothaire II, de porter sa frontière jusqu'au Rhin. Il marcha sur Cologne et s'en empara; mais Louis, fils du Germanique, le battit à Andernach et le força de regagner sa frontière. L'année suivante il prit ses mesures pour aller enfin au secours du pape ; après avoir assuré l'ordre pendant son absence par le capitulaire de Kiersy-sur-Oise, il franchit les Alpes. A Pavie il se rencontra avec Jean VIII.

C'est là qu'il reçut avis de l'arrivée de Carloman. Pendant que Charles se disposait à combattre les Sarrasins, Carloman venait lui disputer l'Italie. Son intervention mettait à néant le projet de croisade. Du reste, ceux de ses grands vassaux sur lesquels Charles comptait le plus, l'abandonnèrent juste à ce moment et refusèrent de franchir les Alpes. Empêché d'atteindre son but, il s'en retourna et fit bien. On sait qu'il mourut en route, empoisonné, dit-on, par son médecin (6 octobre 877). Son fils Louis le Bègue, aîné et seul survivant, lui succéda sans difficulté.

Mais on voit la situation du pape et dans quel état d'esprit il put rentrer à Rome. Ses ennemis le tenaient. Les Sarrasins pouvaient ravager impunément ses états ; les

exilés n'allaient pas manquer de lancer contre lui leurs alliés de Lucques et de Spolète. C'est en effet ce qui arriva. Dès le retour du pape, Lambert de Spolète prit une attitude insolente, que Jean VIII ne fit pas cesser en s'humiliant devant Carloman. Au printemps de 878, Adalbert de Toscane et Lambert de Spolète se présentèrent devant la cité Léonine, et s'en firent ouvrir les portes. Le pape crut devoir aller s'y aboucher avec eux et avec les exilés qui les avaient suivis. Mais on lui demanda trop ; il résista. On le retint captif, trente jours durant, pendant lesquels on chercha à s'assurer par des serments de la fidélité des Romains au roi Carloman. Les Romains jurèrent, mais le pape ne fléchit pas [1]. Ses ennemis n'osèrent pas aller plus loin, pas même pénétrer dans Rome. Quand ils furent partis, le pontife laissa éclater sa colère. Il commença par interdire la basilique de Saint-Pierre, témoin de son outrage, écrivit à tous les princes carolingiens, à Carloman lui-même, feignant de croire qu'on avait agi en dehors de lui ; il protesta même auprès de l'empereur grec Basile le Macédonien, demandant qu'il vînt à son secours. Puis il annonça que, Rome n'étant plus tenable, il allait se réfugier en France. Pour assurer la paix pendant son absence il traita avec les Sarrasins, s'engageant à leur payer un fort tribut. Enfin, après avoir prononcé l'anathème contre les deux ducs, il s'embarqua, et se fit conduire à Gênes d'abord, puis à Arles.

Le projet de Jean VIII était aussi grandiose que peu praticable ; il voulait réunir dans une grande assemblée les quatre princes carolingiens et leurs épiscopats, puis s'entendre avec eux pour régler les graves questions qui se posaient. Mais il était peu croyable que les fils de Louis le Germanique fussent disposés à se rencontrer avec lui en France, ou même à négocier sérieusement avec un

1. Il ne devait aucun serment à Carloman, qui n'était pas empereur.

pape qui, par le choix même de son refuge, semblait annoncer qu'il tenait toujours à la branche cadette et française. D'autre part le pauvre Louis le Bègue avait trop à faire chez lui pour pouvoir s'engager dans de lointaines expéditions. Je ne sais s'il désirait être empereur ; autour de lui, on tenait fort peu à ce qu'il le devînt. On voit par les écrits d'Hincmar combien peu l'épiscopat et l'aristocratie laïque avaient goûté la transformation de Charles le Chauve en successeur d'Auguste.

Le pape vit bientôt qu'il n'avait pas grand chose à attendre de ce côté. Il tint, il est vrai, un grand concile à Troyes (878), où il se rencontra avec Louis le Bègue et reçut des envoyés de Germanie ; mais aucun résultat sérieux ne fut atteint. Tout ce qu'il obtint, ce fut d'être reconduit en Italie par Boson, l'ambitieux comte de Vienne, qui, l'année suivante, allait se transformer en roi indépendant. Jean VIII, faute de mieux, faisait miroiter devant lui de grandes situations italiennes.

Même du côté allemand, le pape avait peu de chose à espérer. Carloman était rentré malade de son expédition de 877 ; on le savait paralytique et réduit à l'impuissance. Son frère Louis était bien loin dans ses provinces de Saxe et de Franconie. Restait Charles le Gros, roi de Souabe, le plus jeune des trois frères, qui ne jouissait pas d'une grande réputation d'habileté ou de vaillance. Comment se décider entre tant de candidats et entre de tels candidats ? Et, si l'on se décidait, quel appui espérer de celui que l'on aurait choisi ?

Depuis le départ et la mort de Charles le Chauve, l'Italie demeura, en fait, sous l'autorité de Carloman. Celui-ci vint à Pavie, reçut les serments des chefs ecclésiastiques et laïques et séjourna quelques semaines dans l'Italie du nord. Puis il rentra en Bavière, gravement atteint par la maladie qui devait avoir raison de lui. Ses prétentions sur l'Italie n'étaient pas encore reconnues par les autres

princes francs. Du côté de la France occidentale, c'est-à-dire de Louis le Bègue, il ne vint aucune réclamation ; on se borna à garder la Provence, laissant les princes allemands s'arranger comme ils l'entendraient pour l'Italie. Ils s'arrangèrent en effet l'hiver suivant : les deux rois voisins du Rhin, Louis et Charles le Gros, se partagèrent l'ancien royaume de Lothaire II, ou plutôt ce que le traité de Mersen en avait attribué à l'état germanique ; en retour ils abandonnèrent l'Italie à Carloman.

Mais la maladie de ce prince l'empêchait d'intervenir efficacement. Le pape Jean VIII, au retour du concile de Troyes, avait ramené Boson, gendre de Louis II, dont il avait enlevé la fille Ermengade ; ce personnage ambitieux avait été créé duc par Charles le Chauve, et chargé de le remplacer au gouvernement de l'Italie. Son apparition comme garde du corps et fils adoptif de Jean VIII, était faite pour exciter des inquiétudes. Boson cependant rentra en France. Pendant quelque temps la situation demeura très incertaine ; le pape donnait de bonnes paroles à tout le monde : à Carloman, qu'il traitait comme le souverain de fait ; à Charles le Gros qui posait déjà sa candidature ; à Boson, envers lequel il paraît avoir eu des engagements mystérieux ; même à Louis III, le plus éloigné des fils de Louis le Germanique.

Ce chaos se débrouilla un peu en 879. Louis le Bègue mourut en avril, laissant deux fils trop jeunes et trop faibles pour avoir des visées quelconques sur l'Italie. En octobre, Boson se faisait couronner roi de Provence ; il était à prévoir que cette usurpation lui attirerait des difficultés propres à le retenir pour longtemps au-delà des Alpes. En Germanie, Carloman, près de mourir, cédait l'Italie à Charles le Gros ; en même temps le héros des Annales de Fulda, le roi de la France orientale, Louis, après avoir profité de la mort de Louis le Bègue pour envahir le royaume d'Occident, se précipitait sur la

Bavière, et se substituait au malheureux Carloman. Celui-ci, du reste, mourut, le 22 mars 880. Son successeur ne devait pas lui survivre deux ans ; le 20 janvier 882, Louis mourait à son tour. Trois ans plus tard, à la fin de décembre 884, le dernier des deux fils couronnés de Louis le Bègue était mort lui aussi. La lignée carolingienne n'était plus représentée, dans le royaume occidental, que par un enfant de quatre ans, Charles (le Simple), fils posthume de Louis le Bègue ; en Germanie, par le dernier fils de Louis le Germanique, Charles le Gros. Celui-ci recueillit toute la succession carolingienne et fut reconnu comme souverain dans toute l'étendue de l'empire de Charlemagne et de Louis le Pieux, sauf en Provence, où Boson maintint son usurpation. Ce régime unitaire dura seulement trois ans ; il finit par la déposition et la mort de Charles le Gros.

Mais revenons à l'année 879.

Après s'être entendu avec ses frères, et même avec les deux jeunes rois de la France occidentale, qu'il rencontra à Arles, Charles franchit les Alpes ; dès le mois de novembre 879 il était reconnu comme roi dans le nord de l'Italie. C'est à Ravenne, vraisemblablement le 6 janvier 880, qu'il fut solennellement proclamé, en présence du pape et des principaux évêques de son nouveau royaume ; ceux-ci lui prêtèrent serment.

Le pape aurait bien voulu l'emmener à Rome combattre les Sarrasins. Mais Charles, pressé de repasser les Alpes pour aider ses cousins de France à réduire Boson, le renvoya, suivant l'usage, au duc de Spolète. Cependant il reparut en Italie l'automne suivant ; Jean VIII le supplia de venir à lui, lançant des malédictions contre son ancien ami Boson, protestant que ses rapports avec les Grecs n'impliquaient aucun manque de fidélité, ce qui était vrai, car le pape n'avait jamais demandé aux Grecs que de faire agir leurs flottes contre la marine des Sarrasins. Charles

se décida ; on le vit arriver au commencement de février 881, et, le 12 de ce mois, il fut sacré empereur avec sa femme Richarde.

Mais Jean VIII n'en fut guère plus avancé ; Charles le Gros repartit pour l'Italie du Nord où il séjourna encore plus d'un an. Il eut même, en février 882, une nouvelle entrevue avec le pape à Ravenne. En sa présence les Spolétains promettaient tout ; lui parti, ils n'exécutaient rien. Au mois de mai 882, l'empereur repassa les Alpes pour aller se mettre en possession des états de son frère Louis, lequel venait de mourir et laissait la Lorraine en proie aux Normands. Jean se trouva de nouveau seul, entouré d'ennemis, dénué de tout secours.

Il mourut, le 15 décembre 882, dans les circonstances les plus tristes. Une conspiration s'organisa contre lui ; ses proches eux-mêmes y prirent part. On commença par lui donner du poison ; puis, comme il ne mourait pas assez vite, on l'assomma à coups de marteau [1]. C'est le premier pape qui soit mort assassiné.

Jean mourait à la peine, victime d'une situation qui, en dépit de tous ses efforts, n'avait fait que s'aggraver. Des trois branches de la maison carolingienne, la première, l'italienne, s'était brisée sous ses yeux ; la française, sur laquelle il avait compté ensuite, ne lui avait été d'aucun appui ; en désespoir de cause il s'accrochait à la troisième, à la branche allemande. Mais il avait déjà dû comprendre que Charles le Gros ne l'aiderait pas plus que Charles le Chauve. Les Sarrasins ravageaient toujours la campagne et le littoral de l'état romain ; toujours ils trouvaient, derrière les remparts de Naples, de Gaète, de Capoue, des alliés chrétiens qui les abritaient contre les

1. *Ann. Fuld.*, récit unique, mais qui doit repøser sur les rapports envoyés à Charles le Gros.

expéditions organisées par le pape et les aidaient à jouir du butin ramassé dans les leurs. Sur les frontières intérieures, le duc de Spolète et le marquis de Toscane étaient toujours des voisins aussi incommodes. Même à Rome, les mécontents, excités par les exilés, peut-être aussi par la rigueur du gouvernement, reconstituaient le personnel d'opposition contre lequel Jean VIII avait voulu sévir en 876. Ce pape est donc un vaincu ; mais ce fut un combattant tenace et intrépide, ce qu'on peut appeler une grande âme.

L'élection de son successeur Marin se fit sans trouble. C'était un homme intelligent ; trois fois, sous les papes précédents, il avait été envoyé à Constantinople en qualité de légat ; il figura même à ce titre parmi les présidents du concile œcuménique de 869, où l'on déposa Photius ; à sa dernière mission, en 880, il avait retrouvé ce personnage, non plus dans la situation d'un accusé, mais sur le trône patriarcal, et en avait été assez mal traité. Jean VIII avait reconnu Photius, pour ne pas se brouiller avec l'empereur Basile et pour obtenir qu'il l'aidât dans sa perpétuelle croisade. Pour Marin, Photius était plus qu'un adversaire ecclésiastique ; c'était un ennemi personnel. Sur ce point, il pensait et sentait comme Formose.

Outre cette communauté de vues avec le plus marquant des ennemis de Jean VIII, Marin paraît avoir eu des sympathies qui ne cadraient pas avec celles de son prédécesseur. Son avènement fut le signal d'une réaction très vive. Formose, l'apocrisiaire Grégoire et les autres exilés revinrent à Rome, rappelés et absous de leurs excommunications. L'évêque de Porto avait juré, au concile de Troyes, de vivre désormais sous l'habit laïque, sans jamais réclamer son siège ; Jean VIII avait même exigé de lui un serment supplémentaire par lequel il s'engageait à ne plus remettre les pieds à Rome. Marin leva toutes les sanctions.

Quel que soit au juste le sentiment qui l'ait guidé dans cette affaire — car il est encore possible que l'empereur y ait été pour quelque chose — il est sûr, à tout le moins, que le rappel des exilés supprimait un des embarras de la situation.

L'élection de Marin avait quelque chose d'irrégulier. Ce personnage, que la mort de Jean VIII trouva dans les fonctions d'archidiacre, avait été évêque de Caere (Cervetri) pendant quelque temps. Sur le moment on ne pensa pas à lui faire un reproche de sa translation, précédée, il est vrai, d'une démission ; mais le cas de Formose rappela l'attention sur cette origine. Après seize mois de pontificat, il fut remplacé par Hadrien III, qui ne siégea pas plus longtemps.

On sait peu de chose des rapports entre l'empire et ces papes éphémères. Marin se rencontra avec Charles le Gros, en juin 883, à Nonantola. Deux ans après, Hadrien III, appelé en Germanie par l'empereur, qui désirait user de son autorité pour régler sa propre succession, se mit en route et mourut auprès de Nonantola, où il fut enterré.

Ni pour Marin, ni pour Hadrien, les textes ne permettent de voir si l'ancien droit de confirmation avait été exercé. La vacance du siège paraît avoir été fort courte en 882 et en 884 ; on ne recourut donc pas à l'empereur ; mais il est possible que le *missus* permanent ait été autorisé à donner la ratification. Il est sûr qu'il y avait un *missus* en 885, Jean, évêque de Pavie ; c'est même à lui que le pape Hadrien III confia le gouvernement de la ville de Rome avant de se rendre à l'appel de l'empereur.

La mort soudaine d'Hadrien ayant laissé le siège vacant, les Romains, et le *missus* avec eux, choisirent le prêtre Étienne, homme de noble et riche famille, et l'ordonnèrent sans plus tarder (septembre 885). Il paraît que Charles le Gros avait une autre candidature en tête, car il se montra fort irrité de ce que l'on eût procédé si vite et sans le

consulter. Il envoya même son archichancelier Liutward, évêque de Verceil, avec mission de déposer le pape. Mais celui-ci parvint à l'apaiser et à le convaincre, par la présentation de son décret d'élection, que tout s'était passé régulièrement.

Deux ans après c'était l'empereur lui-même qui était déposé par ses propres sujets. L'évènement se produisit à la villa de Tribur, en novembre 887. Quelques semaines après (13 janvier 888), la mort venait soustraire le souverain dépossédé aux regrets que pouvait lui avoir laissés sa grandeur disparue.

Sa mort ouvrait beaucoup de successions. En Germanie, l'opposition était venue d'Arnoulf, duc de Carinthie, fils naturel de Carloman, un vaillant soldat, comme l'avait été son père. Il ne restait plus qu'un seul prince carolingien légitime, le fils posthume de Louis le Bègue, Charles (le Simple), âgé de sept ans. On le négligea pour le moment, en France comme en Germanie, et l'on se rallia plus ou moins volontiers autour du bâtard de Carloman.

Toutefois il fut impossible à celui-ci de maintenir l'unité de l'empire franc. Il dut reconnaître comme rois : 1° en France, Eudes, comte de Paris, fils de Robert le Fort, le premier capétien qui ait régné ; 2° en Provence, Louis (l'Aveugle), fils de l'usurpateur Boson, mais, par sa mère Ermengarde, petit-fils de l'empereur Louis II ; 3° dans le Jura et la Suisse (*regnum Jurense*), Rodolphe, fils de Conrad, comte d'Auxerre, fonctionnaire insurgé ; 4° en Italie, Bérenger, marquis de Frioul, petit-fils de Louis le Pieux par sa mère Gisèle.

Outre ces quatre royautés qui, sans être à proprement parler vassales de celle d'Arnoulf, tiraient cependant avantage de leur communion politique avec le souverain germanique, il faut tenir compte, en ce qui regarde la France et l'Italie, de la maison de Spolète.

Guy de Spolète, héritier unique des ducs (ou marquis) Lambert et Guy que nous avons vus aux prises avec Jean VIII, ne se rattachait pas, comme Bérenger de Frioul et Louis de Provence, à la famille carolingienne. Ce n'était pas pour cela un homme de peu. Ses ancêtres, originaires, comme ceux de Charlemagne, des bords de la Moselle, appartenaient à une souche tout aussi noble que celle de saint Arnoulf. Transplantée au centre de l'Italie, vers le milieu du IXe siècle, cette famille franque n'avait cessé de consolider sa position. Le duché de Spolète était devenu pour elle une principauté héréditaire ; mais ce n'était qu'un noyau, un centre de rayonnement. Profitant du morcellement de l'Italie méridionale et de la faiblesse du pouvoir central en ces contrées lointaines, les Lambert et les Guy s'étaient arrangés pour être les maîtres, non seulement chez eux, mais aussi chez leurs voisins. Ils se mariaient en Toscane et à Bénévent, intervenaient dans les affaires de Capoue, de Naples, de Salerne, protégeaient et au besoin opprimaient le pape, traitaient avec les patrices grecs et même avec les Sarrasins. Ces dernières alliances, d'un caractère suspect, leur avaient valu à deux reprises les sévérités impériales. Louis II les avait dépossédés de leur principauté (871-875). Réintégrés par Charles le Chauve, ils se brouillèrent encore avec Charles le Gros. En 883, Guy de Spolète, celui à qui nous avons présentement affaire, fut arrêté par ordre de l'empereur, jugé et destitué dans un plaid tenu à Nonantola ; mais il réussit à s'échapper, rentra dans son duché, et, appuyé sur une bande de mercenaires musulmans, il se mit en révolte ouverte, si bien qu'il fallut recourir à une exécution militaire. Elle fut confiée à Bérenger de Frioul ; mais celui-ci après quelques succès, vit la peste se mettre dans son armée et dut lâcher prise. Peu après, au commencement de 885, Guy rentra en grâce auprès de l'empereur ; il conserva, on le pense bien, une vive rancune contre Bérenger.

A la nouvelle de la mort de Charles le Gros, il s'empressa de poser sa candidature à la couronne de France ; les partisans ne lui manquaient pas en ce pays ; à leur tête figurait le puissant archevêque de Reims, Foulques, successeur d'Hincmar. Guy réussit à se faire couronner à Langres. Cependant Eudes, surtout après son entente avec Arnoulf, prit l'avantage d'une façon si nette que le duc de Spolète crut devoir se rabattre sur l'Italie. Ici, il fallut en venir aux mains. Après une bataille indécise près de Brescia (888), la victoire de la Trebbia (889) lui donna le dessus. Bérenger, en dépit de l'alliance germanique, dut se contenter de son marquisat, augmenté, il est vrai, de quelques villes importantes, comme Vérone.

Guy de Spolète était le maître à Milan, à Pavie et dans toute l'Italie au sud du Pô ; plus que son rival, il avait droit au titre de roi, qu'ils se décernèrent tous les deux [1].

Voilà donc reconstitué le royaume lombard de Liutprand et d'Astolphe, et cela au profit d'une famille qui, bien que franque d'origine, s'était rapidement italianisée, et italianisée non pas suivant la tradition de Louis II et des Carolingiens, mais suivant celle des anciens rois lombards, dans le sens opposé au pape. Les princes de Spolète n'avaient aucun pacte de famille avec le saint-siège. S'ils l'avaient quelquefois assisté, c'était comme fonctionnaires impériaux, en exécution d'ordres reçus de leurs supérieurs carolingiens. Le plus souvent ils l'avaient persécuté, et cela était dans le sens de leurs intérêts permanents. Il leur était aussi difficile d'être de bons voisins pour le pape qu'il avait été jadis à Astolphe de respecter les provinces byzantines.

La royauté de Guy était donc une grave menace pour la papauté. Mais que faire ? Passer par dessus les scrupules

1. *M. G. Cap.* t. II, p. 104 ; documents sur l'élection du roi Guy par les évêques.

de légitimité, accepter, comme tout le monde, le bâtard de Carloman et le transformer en empereur romain ? On y songea tout de suite. Mais Arnoulf était loin, trop occupé de ses difficultés intérieures, et surtout de ses ennemis, les Normands et les Moraves, pour pouvoir s'ingérer dans les affaires d'Italie. L'empire grec eut alors la partie belle. Depuis qu'il avait repris pied dans le sud de l'Italie (876) en s'établissant de nouveau à Bari, ses succès militaires et diplomatiques avaient été sans cesse en augmentant. Une action plus vigoureuse eût transformé en sujétion absolue la vassalité des princes grecs ou lombards de l'intérieur et de la côte ouest. Depuis l'avènement de l'empereur Léon VI (886), Photius avait été renversé du siège patriarcal que le pape Marin lui avait de nouveau contesté ; entre l'église romaine et l'empire de Constantinople il n'y avait plus de dissentiment aigu. Il aurait pu intervenir résolument en Italie, reprendre pied à Rome, user l'un par l'autre les prétendants de Spolète et de Frioul et profiter de la faiblesse des royaumes transalpins pour refaire l'œuvre italienne de Justinien. Constantinople laissa passer l'occasion. Le pape Étienne V, après la disparition de Charles le Gros, n'eut à compter qu'avec deux puissances, la nouvelle royauté d'Italie et l'héritier tel quel de la tradition carolingienne.

Il rusa. Guy, dont on avait tout à craindre, ne fut pas contrecarré extérieurement. Pour se faire pardonner sa révolte de 883, le duc était parti en guerre contre les Sarrasins aussitôt après sa rentrée en grâce (885) ; il avait même détruit leur établissement entre Gaète et le Garigliano, destruction passagère, il est vrai, mais qui lui valut beaucoup d'actions de grâces. Le pape Étienne, écrivant l'année suivante à l'archevêque de Reims[1], parent de Guy, déclare qu'il considère celui-ci comme son fils unique.

1. J. 3420.

Cette tendresse paternelle ne l'empêcha pas, en 890, d'invoquer le secours d'Arnoulf. Il ne le fit pas, il est vrai, par lettres directes ; il recourut à l'intermédiaire du duc des Moraves, Zwentibald, lequel pria en son nom le roi de Germanie « de venir à Rome visiter le sanctuaire de saint Pierre et reprendre le royaume d'Italie que de mauvais chrétiens se sont appropriés et que les païens menacent [1] ».

Toutefois, l'année suivante, le 21 février 891, le roi Guy fut sacré empereur à Saint-Pierre de Rome par ce même pape Étienne V. Formose, qui lui succéda quelques mois après, accomplit la même cérémonie, le 30 avril 892, sur la personne de Lambert, fils de Guy. La maison de Spolète avait donc non seulement la royauté italienne, mais encore le titre impérial.

Le pape, en prêtant son ministère à ces cérémonies, n'agissait que sous l'empire de la contrainte. Comme Étienne V, Formose suivait une politique double. Il sacrait les Spolétains ; dans les lettres qu'il écrivait à leur oncle de Reims, il les comblait d'éloges, de protestations de fidélité, de tendresse [2], mais il n'en continuait pas moins à assiéger Arnoulf de ses doléances, à le supplier d'intervenir et de le délivrer des « mauvais chrétiens » [3]. Il n'est plus question des Sarrasins. Ce qui domine la situation, c'est l'oppression du saint-siège par la maison de Spolète. Il semblait qu'on fût revenu à la situation de 754 ; Formose, Arnoulf, Guy sont exactement dans les mêmes rapports qu'Étienne II, Pépin et Astolphe.

Arnoulf, tant appelé, finit par venir. Mais il dut s'y prendre à deux fois. Sa première expédition, au commencement de 894, entreprise avec des forces insuffisantes, lui livra l'Italie au nord du Pô. Bergame, emportée d'as-

1. *Ann. Fuld.*
2. J. 3481, 3482, 3500, lettres perdues, analysées par Flodoard.
3. J. 3486, 3501, lettres perdues, mentionnées dans les Annales de Fulda.

saut, fut pillée, et ce succès décida les autres villes, même Milan et Pavie, à ouvrir leurs portes. L'empereur Guy, retiré dans l'Apennin, attendait Arnoulf aux passages des montagnes. C'était un guerrier solide, et, s'il eût vécu, le roi de Germanie aurait sans doute eu fort à faire en Italie. Mais il mourut cette année même, peu après qu'Arnoulf, ne jugeant pas à propos de l'attaquer dans ses montagnes, eut repassé les Alpes.

Guy mort, sa cause était encore en bonnes mains. Sur son jeune fils Lambert veillait une femme de forte trempe, l'impératrice mère Agiltrude, fille de cet Adalgis de Bénévent qui avait osé, en 871, porter la main sur la personne sacrée de l'empereur Louis II. Par tradition de famille et par sa situation présente, Agiltrude était l'adversaire implacable de la maison carolingienne. En elle se réunissaient les vieilles rancunes des anciens rois lombards et les ressentiments nouveaux des princes de Spolète. Arnoulf dut compter avec elle.

A l'automne 895 il reparut en Italie, et, au mois de février suivant, il se mit en marche contre Rome. Son armée eut beaucoup à souffrir en Toscane ; le marquis Adalbert était un vassal fort douteux ; le mauvais état des routes, la saison, la maladie, avaient fort réduit l'armée allemande quand elle parvint sous les murs de Rome. Jusque là on n'avait pas entendu parler des Spolétains ; Arnoulf croyait la ville au pouvoir du pape et s'attendait à en voir sortir une procession pour le recevoir. Il avait compté sans Agiltrude. La vaillante femme s'était emparée de Rome, sans s'inquiéter des réclamations du pape ; elle y avait mis garnison et s'apprêtait à recevoir l'envahisseur.

Son plan, toutefois, échoua par un incident fortuit, qui, contre toute attente, livra la porte Saint-Pancrace aux assiégeants étonnés. Les Spolétains s'éclipsèrent et le dialogue reprit entre la papauté et la maison carolingienne.

Arnoulf fut accueilli sur les degrés de Saint-Pierre; Formose serra sur son cœur celui que son prédécesseur et lui avaient attendu comme le Messie. Le 22 février 896, la basilique vaticane fut témoin d'un sacre impérial, qui, cette fois, fut célébré de bon cœur.

Restait à forcer les vaincus dans leur repaire. Renfermés dans le château dont les ruines dominent encore la montagne pittoresque de Spolète, Agiltrude et Lambert attendaient Arnoulf. Celui-ci, au lieu du *missus* pacifique d'autrefois, laissa à Rome un commandant militaire solide, appelé Farold, et prit la route de l'Ombrie. Le pape Formose se disposait à suivre, sous la protection de Farold, les péripéties de la lutte entre les deux empereurs sacrés par ses mains, lorsqu'une nouvelle terrible lui fut apportée. Avant d'arriver à Spolète, Arnoulf avait été frappé de paralysie; on l'emportait maintenant, couché dans une litière, comme son père Carloman en 877. Il n'était pas à prévoir que ses forces physiques lui permissent jamais de revenir guerroyer en Italie au gré du saint-siège.

Formose, terrassé par l'écroulement de ses rêves, mourut aussitôt (4 avril 896). Son ordination, comme celle de Marin, plus peut-être, avait été faite en violation des lois ecclésiastiques; car non seulement il avait été autrefois, mais il était encore, au moment de sa promotion, titulaire du siège épiscopal de Porto. Les deux élections suivantes, qui eurent lieu la même année, sous l'œil du *missus* Farold, ne témoignèrent pas d'un souci plus grand pour l'ancienne discipline. On remplaça Formose par un prêtre, Boniface (Boniface VI), qui avait encouru deux fois, comme sous-diacre et comme prêtre, une sentence de déposition. Son élection paraît avoir été imposée par le populaire[1]. Il ne siégea que quinze jours; son successeur fut l'évêque d'Anagni, Étienne (Étienne VI).

1. Concile de Rome, 898, c. 3.

Pendant ces changements romains, Lambert reprenait pied dans l'Italie du nord, rentrait à Pavie et à Milan et s'entendait avec Bérenger, à qui son humble attitude vis à vis d'Arnoulf n'avait pas servi de grand'chose. L'Adda et le Pô inférieur furent acceptés comme limites entre les deux rois d'Italie. La meilleure part demeurait à Lambert : Milan, Pavie, Spolète, et le titre impérial. De la Germanie et de ses princes il ne devait plus être question avant les Ottons.

Les affaires de l'Italie étant ainsi arrangées, Lambert et sa mère se retournèrent vers Rome, dernier refuge de l'empire allemand. Farold en était encore maître le 20 août 896 [1], et il paraît avoir tenu bon jusqu'à la fin de l'année. Mais au commencement de 897 Agiltrude et Lambert reprirent possession de la ville, dans des circonstances que nous ignorons. C'est alors que se produisit un fait sinistre, origine de longues et tristes convulsions dans le sein de l'église apostolique.

Formose avait renié la maison de Spolète, appelé traîtreusement et sacré le prétendant barbare ; Formose devait en porter la peine. Il était mort et enterré depuis neuf mois. D'autres haines eussent été désarmées ; on se fût dit : *iam parce sepulto*. La fille d'Adalgis ne s'arrêta pas devant un tombeau scellé et consacré. C'est à cette femme, on n'en peut guère douter, que doit remonter la responsabilité de l'attentat dont se chargea le pape Étienne VI, déplorable instrument de ses vengeances.

Le cadavre desséché du vieux pontife fut tiré de son sarcophage. On l'exhiba devant une assemblée synodale présidée par le pape. Il était encore habillé des vêtements pontificaux ; on parvint à l'asseoir sur une chaire ; à ses côtés un diacre se plaça, glacé de terreur, pour répondre en son nom, et le jugement commença. Les procès-ver-

1. J. 3511, lettre pontificale datée par le règne impérial d'Arnoulf.

baux de cet horrible concile, rédigés suivant les formes ordinaires, furent brûlés l'année suivante ; mais les auteurs contemporains nous ont conservé quelques traits. On reprit en détail tout le long passé de Formose, ses querelles avec Jean VIII, ses serments, ses menées ambitieuses, ses prétendus parjures ; on ressassa des canons ecclésiastiques oubliés par tout le monde, y compris le président du lugubre synode, et l'on conclut à l'indignité de l'accusé, à l'irrégularité de sa promotion, à la nullité de ses actes, notamment de ses ordinations. Sur ce point cependant, on se borna à la cassation des ordinations romaines ; celles du dehors furent respectées. Aucun des clercs romains ainsi déposés ne fut réordonné [1]. Suivant les formes antiques, la momie pontificale fut dépouillée de ses insignes, de ses vêtements ; on ne s'arrêta qu'au cilice, incrusté dans sa chair austère. Puis on la jeta dans un tombeau profane, parmi les corps des étrangers. Ce ne fut pas assez pour l'odieuse populace ; elle voulut à son tour insulter l'homme dont elle avait longtemps baisé la main. Formose fut jeté au Tibre.

Pour que rien ne manquât à l'horreur de ces tristes temps, la vieille basilique de Latran s'écroula. Il est possible que cette catastrophe ait précédé le concile cadavérique ; on est tenté de regretter qu'elle ne se soit pas produite au moment même et que l'édifice vénérable où avaient prié Silvestre, Léon, Grégoire et Nicolas ne se soit pas effondré sur la tête de leur indigne successeur.

Celui-ci, du reste, ne survécut pas longtemps à l'abominable triomphe dont il avait été l'organisateur plutôt que le héros. Quels qu'aient été au juste les sentiments qui lui permirent de se prêter à cette funèbre comédie, une chose est sûre, c'est qu'il crut en bénéficier. La sentence prononcée contre Formose l'eût atteint lui-même,

1. Auxilius, *App.* ; Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, p. 95.

si, par une affreuse casuistique, il n'eût pris soin de faire casser les ordinations de son prédécesseur. C'est Formose qui l'avait ordonné évêque d'Anagni ; les actes de Formose étant annulés, l'ordination épiscopale d'Étienne s'évanouissait et l'on ne pouvait plus dire qu'il avait été transféré d'un siège à un autre.

Il ne jouit pas longtemps de cet avantage. Une insurrection, évidemment inspirée par l'horreur, le jeta bas du trône pontifical. On le déshabilla vivant, comme il avait fait déshabiller Formose mort ; on lui jeta sur les épaules un froc de moine, puis il fut enfermé dans une prison. Encore n'y fit-il pas long séjour ; il se trouva quelqu'un pour l'étrangler et l'ajouter, lui deuxième, à la liste des papes assassinés, ouverte quinze ans auparavant par Jean VIII.

Après Étienne VI, Romain et Théodore II occupèrent successivement le siège de saint Pierre, le premier pendant quatre mois, le second vingt jours seulement. Avec celui-ci commencèrent les mesures de réparation. Le corps de Formose avait été déposé par une crue du Tibre près de l'église Saint-Acontius, dans son ancien diocèse de Porto. Un moine, averti, dit-on, en songe, par l'ombre même du malheureux pontife, alla le recueillir et lui donna une sépulture provisoire. Théodore II, monté quelques mois plus tard sur la chaire apostolique, décida de le rendre à sa tombe primitive, dans l'atrium de Saint-Pierre, au milieu des autres papes. La cérémonie eut lieu en grande pompe. Revêtu cette fois de ses ornements pontificaux, Formose rentra, au milieu des chants et des prières, dans la demeure dernière que des rancunes sacrilèges lui avaient disputée[1].

Théodore ne s'en tint pas là. Il rendit aux clercs dépo-

1. Formose avait fait renouveler les peintures de Saint-Pierre. D'après une légende recueillie par Luitprand, quand son corps rentra dans la basilique, les images des saints s'inclinèrent vers lui.

sés par le concile d'Étienne VI les situations dont ils avaient été dépossédés. Un concile fut tenu pour cette fin ; les actes, malheureusement, en sont perdus.

C'est sur ces mesures de réparation que s'acheva l'année 897, l'une des plus sombres dans les longues annales de la papauté. Mais les esprits étaient trop agités pour que le calme se rétablît. Sur la tombe de Théodore II un schisme éclata. Deux papes furent élus ensemble, Serge III et Jean IX. L'autorité impériale intervint, apparemment en faveur de Jean. Celui-ci était un partisan de la paix, l'autre un tenant radical et farouche d'Étienne VI et de son concile. C'était désormais la seule question sur laquelle on pût se diviser. L'empereur Lambert était le maître ; nul n'avait l'idée de songer aux protecteurs transalpins. Pallier autant que possible l'énorme scandale du concile d'Étienne VI, apaiser les discordes intérieures de l'église romaine, rassurer chacun, empereur, évêques, cardinaux, sur leur légitimité et leur situation, telle fut la tâche que s'imposa Jean IX. Il tint à cet effet trois conciles, dont deux seulement, l'un de Rome[1], l'autre de Ravenne, sont venus jusqu'à nous. Des évêques de toute l'Italie s'y rencontrèrent ; on lut et l'on cassa les actes du concile d'Étienne ; ceux du concile de Théodore furent lus aussi et approuvés. Il fut bien décidé que jamais plus il ne serait permis de faire passer les cadavres en jugement. Les ordinations de Formose et, en général, tous ses actes, furent de nouveau reconnus valables, à la seule exception du « sacre subreptice d'un barbare », *unctio illa barbarica, per surreptionem extorta*. Enfin, les droits de l'empereur relativement à la juridiction sur les Romains furent solennellement reconnus. Pour les élections pontificales, il fut déclaré que, s'il s'y était produit des désordres, c'est

1. Pour celui-ci, il est indispensable de recourir à l'édition Mansi, plus complète que les précédentes.

que l'on procédait sans que l'empereur fût informé et en dehors de ses légats ; en conséquence, aucune élection ne pourrait plus être suivie de consécration, si ce n'est en présence des légats de l'empereur, *praesentibus legatis imperatoris*.

Ainsi l'église romaine revenait d'elle-même au régime de la constitution de Lothaire (824) ; elle reconnaissait que, en dehors des règlements auxquels elle s'était si malaisément résignée sous Lothaire et sous Louis II, il n'y avait pas, dans l'état présent des choses, de garanties sérieuses, ni pour les élections pontificales, ni pour le gouvernement temporel de l'état romain.

Le jeune empereur Lambert devenait ainsi l'espoir du pape, comme de tous les Italiens, en dehors du royaume de Bérenger. Malheureusement un accident de chasse l'emporta (15 oct. 898) quelques semaines après le concile de Ravenne. Comme Jean VIII, Étienne V et Formose, Jean IX vit s'abîmer les espérances qu'il avait fondées sur l'empire. Il mourut en janvier 900, après s'être répété sans doute plus d'une fois le mot du psalmiste : *Nolite confidere in principibus filiis hominum, in quibus non est salus*.

Rome. L. DUCHESNE.

BIBLIOGRAPHIE

FRACTIO PANIS.

La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la « Capella Greca », découverte et expliquée par Mgr. Joseph WILPERT. Un vol. in 4° illustré. Paris, Didot, 1896.

Mgr. Wilpert, dont les beaux travaux d'archéologie chrétienne sont bien connus à Rome et en Allemagne [1], vient de nous offrir, en langue française, le résultat de ses récentes découvertes au cimetière de Priscille. C'est une description et un commentaire non moins étendus que précis de la région primordiale du cimetière, de cette fameuse « Chapelle Grecque », dont les peintures demeurent le témoignage le plus précieux de l'art chrétien à ses débuts. Voici qu'enfin ces peintures sont publiées entièrement, et plus nombreuses que ne le soupçonnaient les familiers de la Chapelle. Sans doute plus d'un fidèle des catacombes avait déjà remarqué, avec intérêt, le Noé peint sur une paroi du fond, et s'était efforcé de deviner, au travers d'un épais voile calcaire, l'Adoration des Mages imparfaitement publiée par M. Liell [2] ; mais comment soupçonner que sous la couche de stalactites et de boue durcie qui recouvrait les voûtes à demi effondrées, subsistaient encore des peintures ? A l'aide de lavages réitérés et prudents, Mgr Wilpert commença par dégager le haut des parois voisines du lucernaire, et il eut tout d'abord la fortune de mettre au jour quatre fresques qui comptent désormais parmi les plus importantes des catacombes.

Le sujet n'en est pas nouveau ; et l'on peut même dire que les trois premières sont le résumé et comme le centre du symbolisme chrétien funéraire : le Sacrifice d'Abraham, Daniel exposé aux lions, la Résurrection de Lazare (il y faut joindre le Noé peint un peu plus bas ; l'image de Jonas n'apparaît pas encore). Mais elles ne présentent point cette composition traditionnelle que nous leur connaissons dès la fin du second siècle ; et c'est là encore, après tant d'autres, un argument pour leur haute antiquité. La scène du Sacrifice se déroule dans un paysage planté d'arbres et coupé de rochers ; le bûcher flambe, et Abraham lève le couteau sur son fils debout auprès de lui. Daniel jeté aux lions se dresse dans l'attitude d'orant devant un portique à colonnade majestueuse qui relie entre eux des édifices de la Rome impériale peut-être, image du palais de Darius. Quant au Lazare ressuscité, il est unique dans la peinture chrétienne. A gauche une colline, à droite l'édicule

1. *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien. — Die gottgeweihten Iungfrauen in der ersten Iahrhunderten der Kirche. — Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der hll. Petrus und Marcellinus. — Principienfragen der christlichen Archäologie.* Fribourg en Brisgau, Herder.

2. *Die Darstellungen der allerseligsten Iungfrau und gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, pl. II.

de forme connue où repose la momie. Mais le Sauveur n'est point là, et, au milieu du tableau, c'est Lazare même que nous voyons s'en aller, enveloppé encore de ses bandelettes, soutenu par une de ses sœurs, et se retournant pour donner un regard au tombeau d'où il est sorti.

Enfin la quatrième fresque, directement placée au-dessus de l'abside, mérite assurément les longs commentaires érudits dont Mgr Wilpert l'a entourée. Six personnages sont couchés et conversent entre eux autour d'une table où sont posés deux plats avec des poissons et un calice. Ils sont imberbes. Un septième, barbu, assis sur un escabeau à l'extrémité gauche de la table, tend un pain qu'il se dispose à rompre. Il s'agit donc du repas de poissons grillés et de pain que Jésus offrit à ses disciples au bord du lac de Tibériade (Jean, xxi, 1-15). Comme dans les fresques des Chambres des Sacrements, au cimetière de Callixte, la traduction du récit évangélique se complète par la présence des corbeilles de la multiplication des pains, figure évidente de l'Eucharistie. Mais, dans notre fresque, l'allusion liturgique est plus manifeste encore. Le personnage assis et qui rompt le pain est à la fois le Christ et l'évêque célébrant le sacrifice de la messe, divisant le pain consacré pour le distribuer aux fidèles. Le calice liturgique, gobelet de verre à deux anses (c'est la première, et c'est même l'unique image précise que nous en ayons aux catacombes), donne à cette représentation de la messe un sens plus parfait encore. Il faut rapprocher de cette scène de la *Fractio panis* la fresque comtemporaine de la crypte de Lucine, où l'Ichtys sauveur, nageant à fleur d'eau, porte aux fidèles le pain et le vin de l'Eucharistie. Il faut encore lire entièrement les deux intéressants chapitres où Mgr Wilpert a groupé autour de sa fresque les textes primitifs concernant la célébration eucharistique, et l'appendice III, qui commente à nouveau l'inscription d'Abercius, en réfutant, ce qui est facile, les demi-arguments dont M. Harnack a cru soutenir la thèse absurde de M. Ficker.

Complétant les beaux résultats de ses fouilles, Mgr Wilpert est parvenu à démontrer de façon irréfutable l'égale antiquité de toutes les parties de la Chapelle Grecque, et non seulement de la Chapelle, mais encore de l'atrium, que l'on attribuait généralement au quatrième siècle (l'atrium et les cryptes où il donne accès furent ouverts, dès le commencement du second siècle, dans les galeries déjà existantes d'une carrière de tuf). Je demande seulement à ne pas le suivre dans toutes ses conclusions, à ne pas reconnaître, de façon aussi formelle qu'il a cru devoir le faire, que la chapelle de Priscille nous présente un ensemble symbolique tout harmonieux, et, malgré sa date très reculée, d'une portée presque aussi considérable que le décor dogmatique des Chambres des Sacrements. Prises isolément, toutes ces fresques ont leur sens profond et distinct; il peut être téméraire de les grouper en faisceau autour de l'unique image symbolisant l'Eucharistie. Ainsi pour les peintures du cycle de Daniel. Il est vrai, comme l'observe Mgr Wilpert, que les sculpteurs des sarcophages ont parfois auprès de

Daniel orant représenté Habacuc qui apporte les pains ; mais c'est là une composition de deux siècles postérieure, et qui d'ailleurs reste spéciale à la sculpture. Il ne faut pas chercher ici, comme dans la plupart des cryptes primitives, une tenue dogmatique rigoureuse, un chapitre d'apologétique tel que la littérature chrétienne peut seule en fournir; il faut tenir compte avant tout, en cette première aube incertaine de l'art chrétien, des habitudes des artistes, de l'enseignement des ateliers, des caprices du décor, des exigences de la symétrie. Pourquoi ce développement dramatique donné à l'histoire de Suzanne, qui se déroule en deux tableaux aux parois de la nef, alors que l'épisode plus significatif de Daniel entre les lions est rejeté à la voûte de l'arrière-chapelle? Pourquoi, à droite de la porte d'entrée, cette figure d'homme qui paraît uniquement introduite pour meubler la muraille, faire pendant au groupe des trois Hébreux ? Pourquoi ces têtes décoratives et ces fleurons à la voûte, avec l'unique image du paralytique guéri, à laquelle rien ne fait équilibre ? Il y a là des inégalités flagrantes qui témoignent, à côté d'une entente fort juste des règles décoratives, d'une intelligence symbolique encore assez médiocre ; et vraiment ce serait miracle qu'au second siècle (peut-être même plus tôt) nous rencontrions déjà l'enchaînement théologique des Chambres des Sacrements.

Mgr Wilpert s'est laissé entraîner un peu loin dans la voie d'interprétation dogmatique, trop rigoureusement suivie quelquefois par De Rossi et ses élèves, mais bien plus injustement évitée par l'école protestante. Ce ne peut être là un sérieux reproche, devant l'importance des découvertes apportées. Cette étude si pleine et instructive, présentée avec ce beau luxe d'impression et de planches, est mieux qu'un complément indispensable des recherches de De Rossi sur le cimetière de Priscille, c'est un véritable traité d'archéologie chrétienne, approfondi et homogène, où l'on devra chercher l'histoire de la partie essentielle d'une catacombe entre toutes illustre, en attendant que soit publié le tome V, trop lointain encore, de la *Roma Sotterranea*.

Versailles. André Pératé.

SAINT BERNARDIN DE SIENNE.

Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance : Saint Bernardin de Sienne, 1380-1444, par Paul Thureau-Dangin, Paris, Plon, 1896; xv-332 pp. in-18.

Les érudits italiens ont depuis quelques années mis au jour des documents importants pour l'histoire de saint Bernardin de Sienne et l'exacte appréciation de son rôle et de son influence dans la première moitié du xve siècle. Il faut placer en première ligne le recueil de sermons prononcés à Sienne dans l'été de 1427. M. Luciano Banchi les publia intégralement à Sienne en 1880, 1884 et 1888. M. Paul Thureau

Dangin a largement profité de cette édition et des articles de MM. Bacci et Donati ; il a su même trouver d'insaisissables « per nozze ». Entouré de ces secours et des publications antérieures, il vient de tracer une image vivante du saint de l'observance.

Trois grands faits dominent la vie de Bernardin : le culte du nom de Jésus, les luttes en faveur de l'observance, la prédication. Le saint avait pris l'habitude de recommander comme conclusion et fruit de sa prédication la dévotion au nom de Jésus, et il présentait aux fidèles une tablette où le trigramme IHS était peint dans une gloire. Ses pratiques furent attaquées comme idolâtriques à la fois par les dominicains et par les humanistes. Deux papes, Martin V et Eugène IV, durent s'occuper de ces plaintes et finirent par rendre pleine justice à Bernardin. Il ne fut pas moins heureux dans l'affaire de l'observance. On sait que dès le vivant de saint François des divergences se produisirent entre ses disciples sur l'interprétation de la règle, particulièrement en ce qui touche la pauvreté. Une réaction rigoriste, celle des spirituels, faillit aboutir à l'hérésie et au schisme. Etouffée, elle renaît sous une forme plus modeste dans l'observance, et cette fois le zèle pour la règle paraît pur de tout alliage suspect. Bernardin, dans sa jeunesse, avait passé d'un couvent de Conventuels (franciscains mitigés) à un couvent d'observants. Dès lors, il voua à la réforme une fidélité inébranlable. Il fit plus ; il usa de son ascendant et de sa popularité pour la propager, si bien de trois cents adhérents qu'elle comptait à l'entrée de Bernardin, le chiffre passa à quatre mille, et que, à côté des humbles monastères où elle avait longtemps végété, elle régnait à la mort du saint dans les couvents les plus illustres de l'ordre, celui de la Verna, ceux de Terre Sainte, celui de l'*Araceli* à Rome. Il devint ainsi pour les observants comme un second fondateur.

Ces faits n'étaient pas inconnus. La partie la plus neuve et la plus curieuse du livre de M. Thureau-Dangin regarde la prédication. Elle comprend deux chapitres. L'un, « L'apostolat », en est l'historique. M. Th. D. nous promène à la suite du saint à Milan, à Venise, à Ferrare, à Bologne, à Florence, à Volterra, à Prato, à Sienne, à Arezzo, dans l'Ombrie. Il faut considérer comme une simple suite de ce chapitre celui qui est consacré aux dernières années ; car Bernardin reprit ses prédications en 1422, et mourut à Aquila au moment où il allait porter sa parole dans le royaume de Naples. Partout nous le voyons pacifiant les cités divisées et proscrivant le luxe et les jeux de hasard. L'itinéraire et la chronologie de ces voyages ne sont pas faciles à rétablir. M. Th. D. n'a pas voulu entrer dans des discussions qui auraient interrompu son exposition : nous le comprenons. Mais nous regrettons qu'il n'ait pas consacré un appendice à ces questions. Il en possède mieux que personne les éléments ; il est impossible qu'il n'ait pas sur bien des points à donner un avis, et un avis utile. Le plus long des chapitres de l'ouvrage est consacré aux sermons eux-mêmes. D'autres prédicateurs populaires français et italiens y sont discrète-

ment comparés avec Bernardin ; il abonde en analyses précises ; des citations nombreuses et fort bien choisies permettent au lecteur d'avoir une impression personnelle. Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à cette partie centrale et maîtresse de l'ouvrage.

La personne de saint Bernardin ressort dans ce livre au milieu de son cadre contemporain. Les divisions politiques des cités italiennes et les progrès de l'humanisme sont aussi connus de M. Thureau-Dangin que l'histoire intérieure des Franciscains. Peut-être quelques détails auraient pu être ajoutés utilement ; il n'était pas indifférent de savoir que l'*Hermaphroditus* de Beccadelli a été probablement composé à Sienne, « *molles Senae* », et que l'empereur Sigismond, l'ami de Bernardin, a couronné le poète pendant son séjour dans cette ville, en 1433. La querelle des humanistes et des moines est plus vieille que Pogge. Non seulement Boccace et les novellistes, mais Coluccio Salutato avait attaqué les religieux. La première invective violente dirigée contre les observants est partie de Léonardo Bruni. Quant à Pogge, il avait été d'abord accusé, non peut-être sans raison, d'avoir desservi les observants auprès de Martin V. La querelle fut du reste aussi vive du côté des observants que du côté des humanistes : le frère Giovanni da Prato prêchait à Ferrare contre Guarino, parce qu'il étudiait avec ses élèves Térence pendant le carême. Aux religieux humanistes cités p. 276, on pourrait joindre Antonio da Rho, qui succéda en 1431 à Barzizza dans la direction de l'école latine de Milan et fut le rival injustement oublié de Laurent Valla. Nous ne sommes pas éloigné de croire que ces disputes, où des modernes saisissent surtout les contrastes, cachent mal un fonds commun d'idées, et que l'humanisme et la réforme ecclésiastique procèdent d'un même esprit de rénovation. Les attaques des humanistes méritent d'être consultées à un autre point de vue. Nous pouvons nous faire une idée de la véhémence de l'action oratoire de Bernardin par les sarcasmes de Valla qui le compare à un gladiateur. Pogge, plus réservé, se moque seulement des maladroits imitateurs du prédicateur populaire, de leurs mouvements brusques, de leurs contorsions et de leurs éclats de rire. Toutes ces lacunes, sur l'opportunité desquelles on peut différer d'avis, sont sans importance. Plus grave est l'absence d'index.

Mais M. Thureau-Dangin n'a pas eu pour but principal de faire une œuvre érudite, mais une vie de saint. C'est une vie de saint et un livre d'histoire, une vie de saint qui n'appartient pas à la lignée insipide des récits édifiants, un livre d'histoire qui est le résumé et la fleur de recherches sérieuses et méthodiques. C'est un excellent modèle à suivre si l'on se décide à faire de l'hagiographie un genre raisonnable

Paris. HENRI TALMAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES

PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL

V

LA MAISON DE THÉOPHYLACTE

Bérenger se fit aussitôt reconnaître comme roi d'Italie et prit possession du palais de Pavie. L'année suivante (899), les Hongrois pénétrèrent pour la première fois en Italie, brûlant et ravageant tout ce que ne défendaient pas les murs des forteresses. Le nouveau roi marcha contre eux; mais, comme il voulait leur couper la retraite, il essuya, sur la Brenta, une défaite écrasante, de bien mauvais augure pour un règne qui commençait. Le 8 décembre, le roi Arnoulf mourut; il fut remplacé par son fils en très bas âge, Louis l'Enfant.

Jean IX, vers le commencement de l'année 900, eut pour successeur Benoît IV, qui se gouverna d'après les mêmes principes. Bérenger, déconsidéré par sa défaite, eut à lutter contre un compétiteur, le roi Louis de Provence, petit-fils par sa mère de l'empereur Louis II. Le nouveau venu se fit reconnaître à Pavie et même à Rome, où le pape Benoît le sacra empereur, en février 901. Mais c'était une royauté peu solide. Bérenger reprit l'avantage en 902 et força l'empereur provençal à repasser les Alpes, après avoir juré de ne plus revenir en Italie. Louis viola son serment en 905, appelé par les seigneurs italiens que mécontentait le gouvernement de Bérenger. Il parvint même à enlever Vérone à son rival; mais une trahison le livra entre les mains de celui-ci, qui lui fit crever les yeux et le renvoya, cette fois pour toujours.

Rome se désintéressait de ces querelles. De plus en plus, l'esprit particulariste y prenait le dessus. Il n'y avait rien à espérer des dynasties transalpines ; le roi d'Italie, trop faible, trop contesté, n'offrait non plus aucun appui sérieux. On s'arrangea entre soi. Du sein de l'aristocratie locale émergeait une famille puissante, qui prit aussitôt la direction réelle des affaires et, sous une forme ou sous une autre, la garda près de soixante ans.

Au moment où nous sommes, elle était représentée par le *vestararius* ou *vestiarius* pontifical Théophylacte, sa femme Théodora, qui portait aussi le titre de *vestararissa*, et ses deux fils, Marozie et Théodora. La charge de vestiaire était une des plus importantes de l'administration papale. Son titulaire paraît avoir été chargé spécialement de veiller sur le gouvernement de Ravenne et des provinces voisines. Elle s'était laïcisée de bonne heure : Théophylacte était duc et *magister militum*. On lui donnait à Rome les titres de consul et de sénateur, d'une façon privative : ce n'était pas *un* consul, c'était *le* consul[1] ; ce n'était pas *un* sénateur, c'était *le* sénateur.

A la mort de Benoît IV, vers la fin de juillet 903, un prêtre *forensis*, c'est-à-dire non cardinal, fut élu. Il s'appelait Léon (Léon V) ; moins de deux mois après, il fut renversé par un autre prêtre, Christophe, qui le fit jeter en prison. L'année suivante commençait à peine que l'on vit réapparaître l'exilé de 898, le rival de Jean IX, Serge. Il revenait avec l'appui des « Francs », c'est-à-dire probablement de Bérenger ou du marquis de Toscane, réclamé

1. Eug. Vulgarius (éd. Dümmler, p. 147) l'appelle *dominus urbis*. En 901, il fait sa première apparition dans un plaid de justice tenu par l'empereur Louis de Provence ; il y signe encore le second parmi les nobles laïques. Un document cité par Gregorovius (*St. di Roma*, t. III, p. 311 note) le qualifie de *senator Romanorum* ; cette pièce est de 915 ; au sacre impérial de Bérenger (fin 915), son fils paraît avec le titre de *filius consulis*, en compagnie du frère du pape (Jean X), tout à fait sur la même ligne, et au-dessus de tous les nobles romains.

par un parti de Romains. Son premier soin fut d'envoyer Christophe rejoindre Léon V en prison. Les malheureux souffrirent encore quelque temps ; puis on se décida, « par pitié », à les débarrasser de l'existence.

Inauguré ainsi, le pontificat de Serge III s'annonça comme une ère de réaction violente contre Formose, Jean IX et les successeurs de celui-ci. Serge III reprit dans toute sa rigueur la tradition d'Étienne VI, dont sa situation ecclésiastique le rapprochait beaucoup. Il avait, en effet, été ordonné évêque par Formose et précisément pour le siège de Caere, qui avait déjà donné un pape à Rome en 882. Formose fut, il est vrai, laissé dans son tombeau ; mais on grava sur celui d'Étienne une épitaphe insultante pour sa victime, où on le glorifiait d'avoir, le premier, « repoussé les saletés de Formose, cet orgueilleux, cet intrus » : *Hic primum repulit Formosi spurca superbi, culmina qui invasit sedis apostolicae.* Un concile fut réuni pour casser à nouveau les ordinations de Formose ; il fut exécuté avec une rigueur impitoyable. Évêques, prêtres, diacres, tous ceux qui avaient été consacrés par Formose durent ou quitter leurs fonctions ou se soumettre à la réordination. Même dans la correspondance il était interdit de donner à Formose le titre de prêtre (*sacerdos*) ; il s'est conservé une lettre[1] de Serge III à l'évêque d'Uzès Amelius, où celui-ci est vivement réprimandé d'en avoir agi autrement. Jean IX et ses successeurs furent considérés comme des intrus, comme des loups ravisseurs. C'est ainsi que les qualifie l'épitaphe de Serge III ; c'est ainsi qu'il les traite lui-même dans les inscriptions monumentales qu'il fit disposer dans la basilique de Latran, relevée sous son administration.

On juge si ces mesures produisirent du trouble dans le monde ecclésiastique italien ; sans parler du clergé romain

1. J. 3534.

proprement dit, lequel, courbé par la terreur, ne paraît pas avoir fait résistance, beaucoup d'évêques de l'Italie péninsulaire avaient été sacrés par Formose pendant les cinq années de son pontificat. Non seulement ces consécrations étaient annulées, mais les ordinations que ces évêques avaient eux-mêmes célébrées dans leurs diocèses se trouvaient invalidées. Il y eut des résistances, surtout dans le Sud de l'Italie, dans des endroits où, comme à Naples et à Bénévent, on n'était pas sous la coupe temporelle du pape. On engagea même contre celui-ci une lutte d'écrits polémiques dont plusieurs sont venus jusqu'à nous sous les noms d'*Auxilius* et d'*Eugenius Vulgarius*[1].

1. Quelques-uns de ces écrits avaient été publiés par Morin, Mabillon, Bianchini ; E. Dümmler en a retrouvé d'autres et leur a consacré une étude d'ensemble, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866. Voici les résultats :

Auxilius, prêtre d'origine franque, écrivit à Naples. Il avait été convoqué au concile de Serge III ; mais il refusa d'y aller. On a de lui trois écrits pour les ordinations de Formose : *a*) *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, en deux livres (Dümmler, p. 59-95), avec un appendice sur l'histoire des papes de Marin à Serge III ; cet ouvrage a dû être rédigé en 908 ; *b*) *De ordinationibus papae Formosi*, recueil de textes (Migne, t. 129, p. 1059), dont Dümmler a trouvé une rédaction un peu plus étendue (*op. cit.*, p. 107-116) ; *c*) Un dialogue sur le même sujet (*Infensor et Defensor* ; Migne, *t. c.*, p. 1070), adressé, avec l'ouvrage précédent, à l'évêque de Nole Léon. Ces deux derniers livres sont de 911 ou peu antérieurs. Outre ces trois ouvrages, Auxilius publia une apologie des ordinations de l'évêque de Naples Étienne, mort en 907 ou un peu plus tôt, et qui lui aussi avait été soi-disant transféré ; cette apologie est peu postérieure à la mort d'Étienne.

Vulgarius paraît avoir été un grammairien, un professeur de quelque école de Naples ou d'une autre ville grecque de l'Italie du Sud. Il n'est pas, comme Auxilius, très versé dans la littérature ecclésiastique ; en revanche, il connaît beaucoup de classiques et cultive avec amour les divers mètres de poésie et les formes de la dialectique. Son premier ouvrage (Dümmler, p. 117) se donne comme une lettre adressée à l'Église romaine par un concile des Gaules tenu à Lutèce, l'an 17 de l'empereur Charles IV, c'est-à-dire Charles le Simple (910) ; le second a la forme d'un dialogue (*Insimulator*, *Actor* ; Migne, p. 1103) : il fut composé à la demande d'un diacre, Pierre. Mabillon l'avait publié sous le nom d'Auxilius ; mais Dümmler a retrouvé celui de Vulgarius en

Ceux-ci défendent les ordinations de Formose; Serge III fit écrire en sens contraire; mais on n'a pas ces plaidoyers.

Eugène Vulgarius paraît avoir flotté entre les partis; s'il attaqua Serge III, il y eut une période où il se vit dans la nécessité de se concilier ses bonnes grâces et ne lui ménagea pas ses adulations, ses compliments en prose et en vers. Il en adressait aussi aux personnes puissantes de la cour romaine, à l'apocrisiaire Vital, à la vestararisse Théodora, à bien d'autres.

Sa lettre à Théodora, comme aussi une lettre de Ravenne découverte il y a peu d'années [1], permettent de mesurer le crédit, ou, pour mieux dire, le pouvoir du vestiaire et de sa femme. Ils faisaient cause commune avec le pape, distribuaient ses faveurs, agissaient en maîtres réels de l'état romain. L'entente allait plus loin. Serge III fut l'amant de Marozie; il en eut même un fils, lequel monta plus tard sur le siège pontifical, Jean XI. Cette paternité était assez connue pour que, non seulement les chroniqueurs, comme Liutprand, mais les catalogues à moitié officiels par lesquels se continuait le *Liber pontificalis*, l'aient enregistré sans hésitation. Ceci donne une idée de ce que pouvaient être alors les tolérances de l'opinion.

Haineux, féroce, polisson [2], tel était le détenteur de l'autorité pontificale. Il faut reconnaître qu'il sut durer: en

tête des deux écrits. — Outre les lettres et les pièces de vers mentionnées dans le texte (Dümmler, p. 139-156), il faut encore citer l'*Invectiva in Romam*, rédigée sous Jean X, c'est-à-dire entre 914 et 928, le dernier des plaidoyers connus en faveur de Formose; celui-ci a été publié par Bianchini, *Anast. bibl.*, t. IV, p. LXX.

1. *Neues Archiv*, t. IX, p. 517.

2. Serge avait été promu au sous-diaconat par le pape Marin (882-4); il avait donc dépassé la quarantaine au moment où il inaugura réellement son pontificat (904). Marozie, qui se maria pour la troisième fois en 932, ne peut guère être née avant 892. On voit quelle différence d'âge il y avait entre elle et Serge III.

un temps où les papes se succédaient si rapidement, Serge tint bon pendant sept ans et mourut de mort naturelle. Il sut aussi se faire obéir et craindre, en quoi il dut beaucoup à l'appui de Théophylacte et de sa famille. Ajoutons que son épiscopat fut signalé par la renaissance de la basilique du Latran, pour laquelle il déploya toute la munificence que les temps comportaient.

Après Serge III, le siège pontifical fut occupé par Anastase III, qui dura un peu plus de deux ans, et Lando, qui ne siégea guère que six mois. Nous ne savons rien de leur histoire. Il est peu probable qu'ils aient contrecarré l'influence de Théophylacte, le vrai prince temporel. Leur successeur, Jean X, se maintint pendant quatorze ans (914-928).

C'était l'homme de la famille. On prétendait même que son élévation, due à Théodora, était la conséquence de ses rapports adultères avec cette femme, qui, comme dit Liutprand, régnait sur Rome avec quelque vigueur, *Romanae civitatis non inviriliter monarchiam obtinebat.* Quoi qu'il en soit de ces rumeurs, Jean X déploya, lui aussi, dans le gouvernement de Rome, une remarquable virilité.

Un des grands problèmes à résoudre, le plus pressant même, c'était l'élimination des Sarrasins. Depuis leur défaite de 885, les musulmans, toujours bien accueillis à Naples et à Gaète, avaient réparé leurs forces et reconstitué, dans les montagnes qui dominent le cours inférieur du Garigliano, un centre fortifié d'opérations pillardes. L'église romaine avait de ce côté d'importants domaines qui, avec un tel voisinage, ne lui rapportaient guère que des gemissements. De plus, les Sarrasins, pénétrant par les routes de la Campanie romaine, avaient créé en Sabine, sur les ruines de l'abbaye de Farfa, abandonnée par les moines en 898, une sorte de succursale de leur établissement du Garigliano. Jean X se donna la tâche de détruire ces deux repaires.

C'est sans doute dans cette intention qu'il appela Bérenger à Rome et qu'il lui décerna la couronne impériale, vers le mois de décembre 915. Louis l'Aveugle († 928) vivait toujours dans son royaume de Provence. On ne tint pas compte de ses titres, lesquels remontaient à un pape, Benoît IV, que Serge III n'avait pas reconnu. Le poète qui célébra pompeusement les *Gesta Berengarii* nous a laissé une description des fêtes dont son héros fut l'objet en 915. Bérenger, cependant, n'intervint pas dans les combats contre les Sarrasins; après son sacre, il regagna l'Italie du Nord, laissant à ses vassaux de Toscane et de Spolète le soin d'assister le pape dans ses entreprises contre les infidèles.

Cette fois la commission fut remplie. Le marquis Albéric, qui avait autorité sur le duché de Spolète, s'entendit avec les Romains. Battus à Baccano et à Trevi, les mécréants durent abandonner leur établissement de Sabine et se replier sur le Garigliano. Mais ils n'étaient pas au bout. Jean X s'y prit tellement bien qu'il s'organisa dans l'Italie méridionale une véritable ligue de toutes les principautés chrétiennes. Naples et Gaète, indemnisées aux dépens des patrimoines pontificaux, rompirent leurs alliances musulmanes; le stratège grec de Langobardie, Nicolas Picingli, parut dans la mer Tyrrhénienne, à la tête d'une flotte importante, à laquelle se rallièrent les escadres de Naples et des ports voisins, sans parler des navires pontificaux; les princes lombards de Bénévent, Capoue, Salerne, amenèrent leur monde; l'état romain, la Toscane et le duché de Spolète fournirent des contingents considérables, sous le commandement de Théophylacte, sénateur des Romains, et du marquis Albéric [1]. Les opérations furent si bien conduites, qu'après deux mois de

1. Le traité signé près du Garigliano s'est conservé, avec toutes ses signatures, dans une charte de 1704 publiée par GATTULA, *Hist. acc.*, p. 109.

siège, en août 916, les Sarrasins, coupés de la mer et de la montagne, cherchant en vain à s'ouvrir un passage, furent tués ou pris jusqu'au dernier. Digne successeur de Jean VIII, le pape paya de sa personne ; à deux reprises, on le vit charger les rangs ennemis ; c'est lui-même qui s'en vante, dans une lettre[1] écrite peu après à l'archevêque de Cologne.

Le marquis Albéric ne s'était pas moins distingué ; il se battit *ut leo fortissimus*, et c'est à lui qu'échut la meilleure part des lauriers. Ce personnage faisait depuis longtemps parler de lui. Au temps de l'empereur Guy, c'était déjà un des premiers capitaines de l'Italie. Il passa ensuite au service de Bérenger et recueillit, dans l'ancien duché de Spolète, les dépouilles de la famille des Lambert. Il ne regardait pas aux moyens : un dernier rejeton de cette famille, le marquis Guy, fut par lui assassiné sur un des ponts du Tibre[2]. Spolète et Camerino lui obéirent. Comme ses prédécesseurs en cette situation, il jetait volontiers les yeux du côté de Rome. Ses exploits contre les Sarrasins le firent bien venir des Romains. Au retour du Garigliano, Théophylacte lui donna sa fille Marozie, qui, comme nous l'avons vu plus haut, avait déjà fait ses débuts, d'une façon irrégulière, avec le défunt pape Serge III.

Quant à Jean X, fort de ses appuis temporels, il laissait dire les gens scrupuleux qui trouvaient, non sans droit, sa promotion illégitime. Diacre de Bologne, Jean avait été désigné pour occuper ce siège, vacant par la mort de l'évêque Pierre. Mais le trône métropolitain de Ravenne étant devenu libre à ce moment, il opta pour cette situation supérieure et l'occupa plusieurs années (905-914), jusqu'à ce que la faveur de Théodora l'eût promu au siège

1. J. 3556.
2. *Gesta Berengarii*, II, 29, 89

apostolique. Aussi l'*Invectiva in Romam*, fulminée de Naples, et la chronique du Mont-Cassin, le traitent-elles d'*invasor*. Plus éclectiques, les catalogues romains l'insèrent à son rang, sans observation. Jean maintint l'annulation des ordinations formosiennes, comme son prédécesseur Serge III. C'était un singulier spectacle que celui de ces papes, Étienne VI, Serge III, Jean X, tous trois évêques avant leur avènement au pontificat et néanmoins tous trois d'accord pour condamner Formose, sa promotion et ses ordinations, alors que les leurs étaient entachées précisément du même vice[1].

Le temps mit fin à cette querelle de droit canonique. Vers le déclin du pontificat de Jean X, de graves événements se passèrent dans l'Italie du Nord. Rodolphe II, roi de la Bourgogne transjurane, fut appelé, en 922, par le marquis d'Ivrée et autres potentats locaux pour combattre l'empereur Bérenger. Après bien des péripéties, parmi lesquelles la plus sinistre est l'invasion des Hongrois, que Bérenger provoqua lui-même, ce malheureux prince mourut assassiné à Vérone, en 924. Mais Rodolphe ne jouit pas longtemps de son succès. Un autre prétendant descendit des Alpes, Hugues, roi de Provence, successeur de Louis l'Aveugle, et, par sa mère Berthe, petit-fils de Lothaire II et de Waldrade. Reconnu à Pavie en 926, Hugues attira aussitôt les yeux des Romains. Autour du pape Jean X, le désordre recommençait. Théophylacte était mort, Albéric aussi. De la descendance mâle du premier, de ce *filius consulis* qui avait figuré avec tant d'éclat au sacre de Bérenger, il n'est plus question ; mais Marozie, fille de Théophylacte et veuve d'Albé-

1. Il est à croire que, comme Étienne VI et Serge III, Jean X se tirait d'affaire par ce biais subtil que sa première ordination épiscopale avait été nulle. S'il en est ainsi, sa consécration, comme archevêque de Ravenne, doit remonter à une date antérieure à Serge III, c'est-à-dire à l'année 904.

ric, était encore de ce monde. Elle s'était même remariée à Guy, marquis de Toscane, sans abandonner ses prétentions sur l'état romain.

Ici, elle était contrecarrée par le pape, que soutenait son frère Pierre, l'autre assistant de Bérenger au sacre de 915. Pierre s'était créé une principauté à Orte. Appuyé sur cette forteresse et sur l'influence du pape, il cherchait à contre-balancer l'autorité de Marozie. Les Hongrois, appelés par lui, remplaçaient les Sarrasins dans la campagne romaine et la livraient à toutes les horreurs. A ces alliés compromettants, le pape voulut joindre ou substituer l'appui du nouveau roi d'Italie. Il alla le trouver à Mantoue et conclut avec lui un pacte dont les détails nous sont restés inconnus.

Cette tentative d'émancipation n'était pas faite pour plaire à Marozie. Par ses soins et ceux de son mari, une émeute éclata à Rome. Les révoltés, soutenus par des soldats venus de Toscane, envahirent le Latran, se saisirent de Pierre et le massacrèrent sous les yeux de son frère. Quant au pape, il fut jeté en prison, et, peu après, on l'étouffa avec un oreiller (928).

Comme dit le moine du mont Soracte : *Subiugatus est Romam potestative in manu feminae*. Marozie usa de son pouvoir en donnant le saint-siège à des créatures, d'abord Léon (Léon VI, 928), prêtre de Sainte-Susanne, puis Étienne (Étienne VII, 929-931), prêtre de Sainte-Anastasie, enfin à son propre fils Jean (Jean XI), antérieurement pourvu du titre de Sainte-Marie transtibérine. Si celui-ci n'avait pas été pourvu plus tôt, c'est sans doute parce qu'il était trop jeune.

Sur ces entrefaites, Guy de Toscane vint à mourir. Le roi d'Italie Hugues, qui menait dans son palais de Pavie une vie de sultan, perdit aussi sa femme légitime. L'ambitieuse Marozie, après avoir trôné à Spolète et à Lucques, rêva de devenir reine et même impératrice ; elle fit offrir

sa main au roi Hugues, lequel s'empressa d'accepter. Les noces furent célébrées à Rome, au château Saint-Ange, où Marozie paraît avoir fixé sa résidence. Il n'était guère douteux que Jean XI, en bon fils, ne consentît à mettre des couronnes impériales sur les têtes des nouveaux mariés. La fête, pourtant, eut une autre issue.

Outre Jean XI, qui était illégitime, Marozie avait un autre fils, encore très jeune, appelé Albéric ; elle l'avait eu de son premier mariage avec le marquis de Spolète. Albéric ne pouvait voir avec satisfaction sa mère passer ainsi d'un lit à un autre. Le roi Hugues eut l'imprudence de l'injurier, au milieu même des fêtes, et cela publiquement. Ce fut l'étincelle. Albéric rallia autour de lui les Romains mécontents ; l'émeute assiégea aussitôt le château Saint-Ange. Hugues réussit, non sans peine, à s'échapper ; Marozie fut retenue prisonnière.

Cet événement n'est, tout bien considéré, qu'un changement de personne. Des mains de Marozie le pouvoir passa à celles de son fils Albéric ; Marozie elle-même l'avait hérité de son père Théophylacte ; la dynastie continuait. Le pape dut se plier aux circonstances et se confiner de plus en plus dans ses attributions ecclésiastiques. Après Jean XI (931-935) se succédèrent Léon VII (936-939), Étienne VIII (939-942), Marin II (942-946), Agapit II (946-955). Aucun de ces papes ne fut prince temporel, si ce n'est en théorie, comme les rois mérovingiens des derniers temps ; à vrai dire, il en était déjà de même de leurs prédécesseurs, depuis Serge III (904). L'état romain, dès sa constitution, en 754, avait été confié à la direction du pape et du clergé, cela évidemment contre le gré de l'aristocratie laïque. Celle-ci, après divers efforts manqués, était parvenue, en 824, à se faire place dans le personnel dirigeant ; mais elle n'y était arrivée qu'en faisant cause commune avec le gouvernement protecteur et en s'appuyant sur lui. Quand la maison carolingienne eut disparu

et qu'il fut devenu bien clair que le titre d'empereur ne correspondait plus à aucune autorité réelle, l'aristocratie laïque, restée seule en présence du clergé, n'eut aucune peine à le dominer. La grosse question, celle de savoir qui serait le *primus inter pares*, puis le maître, fut résolue par Théophylacte ; des circonstances que nous ne connaissons que très imparfaitement le favorisèrent, et le pouvoir se maintint pendant quatre générations dans la famille de l'ambitieux et habile *vesterarius*.

Devenu prince des Romains, Albéric eut pour première tâche de défendre sa principauté contre les attaques du dehors. Il n'y avait plus de Sarrasins ; avec l'empire grec, on n'avait depuis longtemps que des rapports diplomatiques ; sous Albéric, ils paraissent avoir été particulièrement affables. Comme son ambition ne s'étendait pas au delà des limites de l'ancien duché de Rome, il n'eut aucune difficulté avec ses voisins de Spolète et de Toscane. Quant aux provinces transapennines, Exarchat et Pentapole, elles étaient déjà de fait au pouvoir du roi d'Italie : Albéric les y laissa, ne s'occupant que de deux choses, défendre son territoire contre les revendications du roi et, à l'intérieur, fortifier le pouvoir qui lui était échu.

Hugues de Provence essaya à diverses reprises, en 933, 936, 941, de lui enlever Rome et de s'ouvrir les avenues du Vatican, c'est-à-dire du couronnement impérial. Mais Albéric lui opposa une résistance invincible. Après plusieurs trèves où intervint le digne abbé de Cluny, saint Odon, Hugues finit par abandonner (946) tous les droits qu'il tenait de son mariage avec Marozie. La même année, il rentrait en Provence, laissant le royaume aux mains de son fils Lothaire. Ce prince mourut à la fleur de l'âge, en 950, laissant une veuve également jeune, Adélaïde. Bérenger, marquis d'Ivrée, dont l'importance avait singulièrement grandi les années précédentes, se fit alors proclamer

roi ; mais Adélaïde protesta au nom des droits qu'elle tenait de son mari et de son père, Rodolphe de Bourgogne transjurane, qui avait régné entre Bérenger et le roi Hugues. Jetée dans une tour sur le lac de Garde, la princesse réussit à s'échapper, se réfugia à Reggio, et de là appela à son secours le puissant roi de Germanie, Otton.

Otton vint en effet. Le 22 septembre 951, pendant que Bérenger se réfugiait dans une forteresse, il entrait dans Pavie et prenait pour femme la jeune veuve de Lothaire. Désormais et pour longtemps, les destinées de l'Italie allaient être étroitement unies à celles de l'Allemagne. Otton eût désiré venir à Rome ; il envoya même une ambassade conduite par l'archevêque de Mayence et l'évêque de Coire ; mais il se heurta à un refus. Albéric ne pouvait admettre que l'on reprît l'ancienne tradition de protectorat dont l'empire était le symbole.

Otton n'insista pas. Rentré dans son royaume où il eut encore fort à faire pendant longtemps, il se décida à remettre le gouvernement de l'Italie à Bérenger, son compétiteur, lequel accepta la situation de roi vassal.

Ces événements extérieurs n'eurent aucun effet sur la situation de Rome. Le pouvoir d'Albéric y était incontesté ; c'est à peine s'il est question d'une conspiration de famille qui avorta et fut punie avec rigueur[1]. Les actes publics étaient encore datés par les années du pape ; mais, sur les monnaies, le nom d'Albéric figurait conjointement avec celui du pontife ; il y remplaçait celui de l'empereur. Les assemblées judiciaires se tenaient, comme par le passé, avec le concours des dignitaires du palais pontifical et de la noblesse laïque. Le pape n'y intervenait guère autrefois, bien que le lieu ordinaire de leur réunion fût dans son palais de Latran, dans une salle appelée *ad Lupam*, à

1. Benoît du mont Soracte.

cause de la fameuse louve de bronze, que le populaire appelait *mater Romanorum*[1]. Quand l'empereur était présent, ces assemblées se tenaient au Vatican ; sous Albéric, elles eurent lieu quelquefois dans sa propre demeure, dans son palais de la *Via Lata*, auquel correspond très probablement le palais Colonna actuel. En tout ceci, rien d'essentiel ne s'était modifié dans les formes. Mais, outre le nom d'Albéric, inscrit sur la monnaie, le titre qu'il prenait et qu'on lui donnait symbolise très bien le changement accompli. Albéric était *princeps et omnium Romanorum senator* ; au titre de *princeps*, il joignait lui-même le qualificatif *humilis*, les autres celui de *gloriosus*.

Au commencement de son administration il avait profité d'une circonstance favorable pour se créer des relations de famille avec l'empire byzantin. L'empereur de fait, à Constantinople, était alors Romain Lécapène. Il avait plusieurs fils, dont un, Théophylacte, fut par lui destiné à occuper le trône patriarcal. C'était un enfant de 13 ans. Comme son élévation rencontrait beaucoup d'opposition à Constantinople, Lécapène sollicita l'envoi de légats romains qui apporteraient l'adhésion du pape et feraient cesser les protestations. Jean XI, en effet, envoya quatre légats, dont deux évêques, et, le 2 février 933, ces personnages consacrèrent, par leur présence à Sainte-Sophie en compagnie du patriarche enfant, une énorme dérogation aux règles ecclésiastiques. On avait procédé à Rome suivant le principe *Do ut des*. Marozie, pourvue d'une lignée considérable, offrait une fille à l'empereur grec, lequel ne manquait pas de rejetons mâles à établir. Il est fort probable que cette négociation avait été commencée dès l'année 932, avant la révolution qui substitua Albéric à Marozie. Une lettre de Romain Lécapène à

1. *Libellus de imp. pot.* Cf. Jaffé 2633.

Jean XI, récemment publiée par le cardinal Pitra[1], est le principal document de cette affaire. On y voit que l'empereur grec, très satisfait des concessions relatives à Théophylacte, était moins ardent à les reconnaître en s'alliant au prince des Romains. Selon lui, le voyage de Constantinople à Rome est trop long pour son fils ; mais Marozie peut venir avec sa fille, ou même l'envoyer. Si elle n'a pas de navires appropriés à ce transport, on lui en fournira.

D'après Benoît du mont Soracte, c'est Albéric lui-même qui aurait voulu épouser une princesse grecque ; il lui aurait même préparé tout un personnel de dames d'honneur, choisies dans l'aristocratie féminine de Rome ; puis ce projet aurait échoué. Qu'il y ait eu successivement deux projets de mariage, ou que l'on s'en soit tenu à celui de 932-933, il est sûr que la famille dominante de Rome chercha à s'allier aux parvenus impériaux de Constantinople. Et ce fait est plus significatif encore si l'on tient compte de la résolution avec laquelle Albéric trancha derrière lui toutes les attaches provençales, italiennes ou germaniques. Comme jadis les papes Étienne II et Paul, il préférait le protecteur lointain au protecteur voisin. C'était toujours la théorie de la Donation de Constantin, mais avec une application différente.

Sur le sens de son gouvernement, nous n'avons que des renseignements favorables, édifiants même. Les quatre papes qui lui durent leur promotion furent, pour autant qu'on les connaît, des personnes très recommandables. Il s'employa beaucoup à fonder ou à réformer des monastères. Celui de Sainte-Marie de l'Aventin fut établi dans une de ses maisons paternelles ; c'est à lui aussi que remonte le couvent de Saint-Cyriaque in *Via Lata*. Il dota et réforma ceux de Saint-Grégoire, de Saint-Paul, de Saint-

1. *Analecta novissima*, t. I, p. 469.

Laurent, de Sainte-Agnès. La célèbre abbaye de Subiaco, qui conservait d'anciens souvenirs de saint Benoît, n'était guère qu'une chapelle rurale quand il en fit un grand établissement monastique. Quant à Farfa, il y restaura la discipline, ce qui, vu l'extrême décadence de la vie conventuelle et l'attitude des moines, nécessita une véritable expédition militaire. En tout ceci, Albéric était guidé par saint Odon, abbé de Cluny, qui séjourna longtemps à Rome et se servit du prince des Romains pour opérer des réformes bien nécessaires.

Pour qu'un tel régime pût durer et continuer de porter de bons fruits, il eût fallu qu'Albéric vécût longtemps, qu'il laissât un successeur animé de son esprit et capable de le continuer. Il n'en fut pas ainsi. Le prince des Romains n'était pas encore âgé de quarante ans quand il sentit la mort approcher. Il avait un fils, qui portait l'ambitieux nom d'Octavien. Peut-être s'était-il flatté qu'un jour cet Octavien deviendrait Auguste et qu'un empire romain vraiment indigène sortirait de sa principauté et de sa famille. L'apparition d'Otton sur la scène italienne dut lui donner des craintes. Il était inévitable qu'un prince aussi puissant, une fois installé à Pavie, ne se souvînt de Charlemagne ; le clergé romain, lui, ne l'avait jamais oublié. De la rencontre de ces souvenirs, il ne pouvait sortir rien de bon pour l'aristocratie laïque dont il était le chef et dont il conduisait le triomphe. La papauté, qui avait le passé, était moins que jamais en droit de désespérer de l'avenir. Albéric vit bien que, surtout après sa disparition, il n'y aurait, pour sa famille, d'autre ressource que dans la possession du pouvoir ecclésiastique. Octavien, d'abord destiné à l'empire, fut orienté vers le pontificat. Le prince réunit les Romains à Saint-Pierre et leur fit jurer que, quand le pape Agapit II viendrait à mourir, ils le remplaceraient par son fils. Octavien avait alors une quinzaine d'années. Quelque temps après,

Albéric mourut ; on était à l'année 954. Son fils lui fut aussitôt substitué comme *princeps et omnium Romanorum senator*.

Pour le bien de Rome et de l'Église, il eût été désirable que le pape Agapit prolongeât son existence et donnât à son successeur désigné le temps de s'assagir. Malheureusement il disparut vers la fin de l'année suivante, et, le troisième dimanche de l'Avent, 16 décembre 955, un jeune homme de seize ans devint, de prince des Romains, vicaire de saint Pierre et chef de la chrétienté. Octavien prit le nom de Jean XII. L'antagonisme qui existait à Rome entre le pouvoir des nobles et celui du clergé cessa par le fait de sa promotion. On remontait au delà du régime de Serge III et de Théophylacte, de Nicolas et de Louis II, d'Eugène II et de Lothaire ; on remontait même plus haut ; comme il n'y avait plus d'empereur, même titulaire, ni de protecteur étranger, de *patricius Romanorum*, on revenait à cet équilibre instable d'où était sortie la papauté temporelle. Jean XII, sauf ce que la tradition deux fois séculaire avait introduit de changements, était à Rome à peu près dans la situation de Zacharie et d'Étienne II, avant le voyage de France. La différence est que le jeune pape n'avait d'appui solide que dans le souvenir de son père, tandis que la papauté du VIIIe siècle avait derrière elle un long passé d'influence et de services rendus.

A l'instabilité de la situation s'ajouta bientôt le danger qui résultait de l'extrême jeunesse du nouveau pape. Elle l'entraîna dans une expédition aventureuse contre les principautés lombardes de l'Italie du Sud : il fut repoussé et contraint à signer la paix [1]. On sait de reste que sa jeunesse déborda d'une autre façon et que Rome fut bientôt témoin des plus graves scandales. Le jeune pape ne se plaisait guère aux choses d'église ; on ne le voyait

1. *Ann. Salern.*

jamais à matines ; ses nuits et ses jours se passaient en compagnie de femmes, de jeunes gens, au milieu des plaisirs de la chasse et de la table. Ses amours sacrilèges s'affichaient publiquement ; elles n'étaient arrêtées ni par la considération des personnes qu'il désirait, ni par les liens du sang. Le Latran était devenu un mauvais lieu ; une honnête femme n'était pas en sûreté à Rome. Ces débauches étaient payées avec le trésor de l'Église, que la simonie alimentait et qu'on n'avait garde d'employer aux usages légitimes. On parle d'un évêque consacré à l'âge de dix ans, d'un diacre ordonné dans une écurie, de dignitaires aveuglés ou transformés en eunuques. La cruauté complétait l'orgie. Pour que rien ne manquât, on raconte que, dans les festins du Latran, il arrivait au pape de boire à la santé du diable.

Il est vrai que l'administration pontificale marchait comme d'habitude et par habitude, comme les machines bien montées. On trouve même une charte de Jean XII en faveur de Subiaco, où il prescrit aux moines de chanter tous les jours pour le salut de son âme cent *Kyrie eleison* et autant de *Christe eleison*. C'était assurément le cas, pour les chrétiens consciencieux, d'invoquer la pitié du ciel.

Jean XII, chose singulière, prit lui-même l'initiative d'appeler à Rome celui qui devait mettre fin à ses scandales. Le gouvernement de Bérenger II et de son fils Adelbert pesait à beaucoup de princes italiens. De toutes parts, des protestations parvinrent à la cour germanique. L'archevêque de Milan, chassé de son siège, l'évêque de Côme, bien d'autres encore s'en allèrent solliciter l'intervention d'Otton. Le pape aussi se mit en mouvement. On ne voit pas de quoi il pouvait avoir à se plaindre ; peut-être réclamait-il Ravenne, dont son père avait eu le bon sens de ne pas s'inquiéter. Toujours est-il qu'il envoya deux légats.

Otton descendit en Italie vers l'automne de 961 ; il entra sans résistance à Pavie ; Bérenger et sa femme Willa se renfermèrent dans une forteresse de l'Apennin ; Adelbert se mit à courir le monde pour trouver des auxiliaires. Au milieu de l'hiver, le roi de Germanie partit pour Rome, après s'être entendu avec le pape sur les conditions de son séjour et sur la suite qu'il comptait donner à ses réclamations [1].

Le sacre eut lieu le 2 février 962. Le pape et l'empereur s'engagèrent l'un vers l'autre. Le pape jura de rester fidèle à l'empereur et de ne jamais prêter secours à Bérenger II et à son fils Adelbert. Quant à l'empereur, il garantit au pontife romain toutes ses possessions ou revendications temporelles. Il dut régler en même temps les droits impériaux sur Rome et dans l'élection des papes ; mais il n'est pas certain que le document connu sous le nom de privilège d'Otton puisse être considéré, au moins à ce point de vue, comme l'expression exacte des conventions arrêtées au lendemain du couronnement de Jean XII. Bien qu'il soit daté du 13 février 962, il est possible qu'il ait été retouché un an plus tard [2].

1. La formule de l'engagement, conservée par Bonizo de Sutri (cf. *L. P.*, t. II, p. 354), contient une clause qui l'a fait mettre en doute : *In Romam nullum placitum aut ordinationem faciam de omnibus quae ad te aut ad Romanos pertinent sine tuo consulto.* Il est sûr que le privilège donné *après* le sacre suppose de tout autres rapports. Mais la formule *de futuro* est elle-même bien élastique.

2. Le privilège d'Otton a été l'objet d'une magistrale enquête de la part de M. de Sickel (*Das privilegium Otton I fur die römische Kirche*), qui a établi que nous possédons de ce document une copie contemporaine, actuellement conservée aux Archives du Vatican. La retouche que j'indique ici comme possible est contenue dans le passage : *Et utille qui ad hoc sanctum et apostolicum regimen eligitur nemine consentiente consecratus fiat pontifex priusquam talem in presentia missorum nostrorum vel filii nostri seu universae generalitatis faciat promissionem qualem domnus et venerandus spiritalis pater noster Leo sponte fecisse dinoscitur.* M. de Sickel (cf. Ottenthal, dans Böhmer, *Regesta imp.*, 2e éd., t. II, p. 153) pense que ce Léon est Léon III et que le privilège d'Ot-

Jean XII et Otton se séparèrent en bonne intelligence et l'empereur rentra à Pavie [1]. A peine avait-il quitté Rome que le pape se mit à intriguer avec les prétendants au trône italien. Otton, informé, traînait les choses en longueur, affectait de ne pas s'alarmer et s'efforçait de dompter les résistances qu'il rencontrait encore dans son nouveau royaume. Mais l'année suivante (963), pendant qu'il assiégeait Bérenger II et sa femme Willa, réfugiés dans le château de Montefeltre, au-dessus de Rimini, il apprit que Jean XII, levant tout à fait le masque, avait accueilli Adelbert à Rome. Dès lors il n'hésita plus. Le 3 novembre, il était devant la ville. Jean XII et Adelbert, impuissants à dominer la réaction que produisit l'arrivée de l'empereur, s'enfuirent au plus vite. Les Romains ouvrirent leurs portes, prêtèrent serment de fidélité et s'engagèrent à ne plus *élire ni ordonner* aucun pape en dehors du *consentement et du choix* de l'empereur Otton et de son fils Otton II [2].

Le 6 novembre une grande assemblée se tint à Saint-Pierre. L'empereur présidait; autour de lui était rangée sa cour ecclésiastique et laïque, où figuraient des prélats

ton reproduit ici servilement les termes d'une promesse adressée par ce pape à Charlemagne ou à Louis le Pieux. D'autres ont songé à Léon IV. Mais M. B. Simson (*Neues Archiv*, t. XV, p. 577) fait remarquer combien il est invraisemblable que la formule *domnus et venerandus spiritalis pater noster* ait été employée pour un autre pape que pour le pape contemporain. Sans doute la même phrase reparaît dans le privilège délivré par Henri II à Benoît VIII; mais cette pièce n'est, d'un bout à l'autre, qu'une reproduction de la formule d'Otton, tandis que celle-ci, quelques emprunts qu'elle ait faits à des pièces antérieures, est certainement originale dans l'ensemble de sa rédaction. On le voit, le privilège de 962 offre encore des obscurités.

1. Il partit de Rome le 14 février et célébra la fête de Pâques (30 mars) à Pavie.

2. « Fidelitatem repromittunt, hoc addentes et firmiter iurantes, numquam se papam electuros aut ordinaturos praeter consensum et electionem domni imp. Ottonis caesaris aug. filiique ipsius regis Ottonis. LIUTPRAND. »

allemands et italiens, l'épiscopat des environs de Rome, le clergé romain et l'aristocratie locale. Beaucoup de plaintes furent déposées contre le pape. Le concile se détermina à le sommer de comparaître. Ses envoyés parvinrent à le rejoindre. Jean fit à cette démarche une réponse hautaine et menaçante[1]. Une seconde sommation, expédiée le 22 novembre à Tivoli, où il résidait, ne le toucha pas personnellement. Enfin, le 4 décembre, après un mois d'attente, le concile prononça sa déposition ; puis les Romains, sous les yeux et avec l'assentiment d'Otton, élurent le protoscriniaire Léon. Suivant l'usage, il fut introduit au Latran, et, le dimanche suivant, 6 décembre, on célébra sa consécration à Saint-Pierre.

A ce moment, sans doute, le privilège d'Otton reçut la forme définitive sous laquelle il nous est parvenu. La seconde partie, relative aux droits de l'empereur, n'est presque autre chose que la reproduction de la constitution de 824, laquelle est expressément visée. En ce qui regarde l'élection du pape, il semble qu'on remette en vigueur, purement et simplement, le droit du IXe siècle. Tout au plus y a-t-il obscurité sur un point. Le privilège d'Otton consacre l'obligation pour les Romains de jurer qu'ils ne laisseront ordonner aucun pape avant que celui-ci n'ait prêté devant les *missi* impériaux et devant le peuple un serment conforme à celui que *domnus et venerandus spiritalis pater noster Leo sponte fecisse dinoscitur*. Cette partie du privilège reproduit, pour le sens et pour les mots, la formule du *Sacramentum Romanorum* annexée au texte de la Constitution de 824. Elle se réfère à un serment prêté en 824 par le pape Eugène II, en 963 par le

1. « Iohannes episcopus, servus servorum Dei, omnibus episcopis. Nos audivimus dicere quia vos vultis alium papam facere. Si hoc facitis, excommunico vos de Deo omnipotente ut non habeatis licentiam nullum ordinare et missam celebrare. »

pape Léon VIII [1], mais dont la teneur ne nous est pas parvenue. Y avait-il une différence notable entre le serment d'Eugène et celui de Léon? Nous ne sommes pas à même d'en juger. On peut dire toutefois que, par sa teneur générale, le privilège d'Otton n'indique aucun progrès dans l'autorité impériale à Rome, soit pour les élections, soit pour les autres choses.

Cela étant, on peut s'étonner que Liutprand ait parlé d'une véritable abdication du droit d'élection; car, suivant le texte cité plus haut, les Romains renoncent en fait au droit de choisir le pape. Et ce texte n'est pas isolé. Dans son récit du concile de 964, où fut déposé Benoît V, Liutprand dit que l'archidiacre fit le reproche suivant au pape accusé : « Peux-tu nier avoir juré à l'empereur, avec les « autres Romains, que vous n'éliriez ni ordonneriez aucun « pape sans son consentement et celui de son fils, le roi « Otton? » Ici il faut bien noter que le témoignage de Liutprand a une tout autre valeur que quand il relate les historiettes relatives à Théodora et à Marozie. C'est le témoignage d'un témoin oculaire et auriculaire, de l'un des évêques les plus influents du concile, de l'homme de confiance de l'empereur Otton.

Il est clair que son dire, deux fois produit, et dans les mêmes termes, donne une impression différente de celle qui ressort du privilège. Laquelle est conforme à la réalité?

Je réponds, sans hésiter : la première. C'est en effet avec celle-ci que concordent tous les récits d'élection dans une période de près d'un siècle après les événements de 963. Tant qu'il y a un empereur effectif, c'est lui qui choisit le pape; quand la puissance impériale est accaparée à Rome par un patrice ou un dépositaire quelconque de

1. C'est du moins ce Léon qui me paraît être mentionné ici. Voir cependant la note 2 de la page 507.

l'autorité reconnue théoriquement à l'empereur, c'est encore et toujours, autant qu'on peut s'en assurer, en vertu de cette autorité que le pape est nommé. L'élection n'est qu'une cérémonie ; elle ne fait que consacrer un choix fait en dehors et au-dessus de ceux qui semblent y prendre part.

Mais le privilège ? Eh bien, le privilège, dans sa seconde partie comme dans la première, est un document tout en apparence. Dans la première, il reconnaît au pape un domaine territorial aussi large que celui dont il est question dans la vie d'Hadrien Ier. A le prendre à la lettre, Otton garantirait au pape la Toscane, Parme, Mantoue, la Vénétie, l'Istrie, les duchés de Spolète et de Bénévent ; il lui promettrait même les territoires byzantins de Naples et de Gaète. Nul n'admettra que les expressions du privilège, si précises qu'elles soient, concordent ici avec la réalité. Est-il interdit de croire que, même dans la seconde partie, en ce qui regarde les élections pontificales, il y ait un écart entre la théorie consacrée par le document et les rapports effectifs ? A ceux-ci correspondaient les engagements signalés par Liutprand et confirmés parce que nous savons des élections sous le nouveau régime.

Était-ce un bien grand changement ? — Oui et non. Non, quant aux Romains ; car, depuis longtemps, ils n'exerçaient plus leur droit qu'en apparence. Depuis le commencement du siècle, il y avait toujours eu un grand électeur, appelé successivement Théophylacte, Marozie, Albéric. Oui, si l'on tient compte de la nationalité de cet électeur effectif. Jusqu'à Jean XII inclusivement, c'était une influence indigène, romaine, qui avait dominé l'élection ; maintenant on allait subir une influence étrangère, celle de la famille saxonne à qui, pour le moment, était échu le soin de présider aux destinées de l'Allemagne.

Tout ceci soit dit, bien entendu, sans qu'il en résulte

quoi que ce soit en faveur des pièces apocryphes [1] par lesquelles on chercha plus tard à rattacher au pacte conclu entre Otton et Léon VIII les prétentions des rois de Germanie sur les investitures en général, sur la nomination du pape et sur certaines parties du domaine temporel du saint-siège.

Jean XII et les siens n'avaient pas désarmé. On entendit bientôt parler d'eux. Après les fêtes de Noël, l'empereur renvoya une partie de son armée, se préparant lui-même à reprendre le siège de Montefeltre. Le 3 janvier 964, une émeute éclata; des barricades se dressèrent sur le pont Saint-Ange. Les Romains se figuraient avoir raison de la faible troupe restée auprès d'Otton. Ils se trompaient; les barricades furent enlevées et il se fit un grand massacre des vaincus. Ceux-ci se présentèrent le lendemain devant l'empereur, en piteux appareil, et lui remirent des otages. Léon eut la naïveté de s'entremettre pour les faire rendre. L'empereur était à peine parti que Jean XII reparut. Léon déguerpit aussitôt. Un concile, dont nous avons les actes, se tint au Latran dans les premiers jours de février. Tous ceux qui avaient adhéré au pape impérial, considéré maintenant comme intrus, furent frappés de sentences très dures ou contraints à se rétracter. Il y avait contre la promotion de Léon deux arguments fort graves : d'abord la conviction où l'on était que *sancta sedes a nemine iudicatur* [2], et, par

1. J. 3704-6. De ces pièces et de quelques autres il faut dire qu'elles sont l'analogue de ces chartes de donation que les moines se croyaient en droit de fabriquer après coup, pour remplacer des originaux authentiques, mais disparus. Les rapports qu'elles font consacrer par Léon VIII et autres papes plus anciens sont à peu près ceux de la période 960-1060; de ce que ces rapports aient été contraires à l'ancienne tradition et aux revendications de la réforme grégorienne, il ne s'ensuit nullement qu'ils n'aient pas existé.

2. Ce principe avait empêché de faire passer en justice les papes Léon III et Pascal, dont l'innocence ne fut prouvée que par leur propre serment. Le cas de Jean XII était tout autre : on se trouvait en présence d'un scandale notoire et permanent; le pape se fût difficilement

suite, que la déposition de Jean ayant été prononcée par une assemblée incompétente, était nulle de plein droit ; de plus, l'élu n'appartenait pas au clergé. Il n'est pas absolument sûr que sa charge de *protoscrinius* supposât la cléricature, la tonsure, bien que cela soit très probable. Mais il est certain qu'il n'avait, au moment de son élection, aucun ordre ecclésiastique, pas même celui de portier. Or, l'ancienne tradition exigeait que le pape fût pris dans le clergé cardinal ; aucune dérogation à cette coutume n'avait passé sans protestation [1].

Il sembla donc aux Romains que le concile de février 964 avait vengé l'ancien droit : Jean XII était le pape légitime, l'organe de la tradition et de ce qu'on pouvait appeler le sentiment national. Otton, cela va de soi, appréciait les choses d'une tout autre façon. Cependant il ne jugea pas à propos d'interrompre ses opérations militaires, de sorte que Jean XII put jouir de son triomphe pendant quelques semaines. Il mourut pape, le 14 mai 964, mais, hélas, comme il avait vécu. La main de Dieu l'atteignit dans le lit d'une femme mariée. Liutprand dit que le diable le frappa aux tempes ; Gregorovius conjecture que le mari trompé aura servi d'instrument au prince des ténèbres. Quoi qu'il en soit, le siège pontifical se trouva débarrassé de celui qui l'occupait si indignement.

On aurait pu espérer que les Romains se ralliassent à Léon VIII. Il n'en fut rien. Sans s'inquiéter du pape impérial, ils s'en donnèrent aussitôt un autre dans la personne du diacre Benoît, homme recommandable et de quelque littérature (*grammaticus*), qui fut ordonné, à ce qu'il semble, le 22 mai. Ils eurent même la bonhomie de noti-

prêté à la *purgatio per sacramentum*. L'eût-il fait, que ce n'eût été, aux yeux de tous, qu'un sacrilège de plus. Il était impossible de se tirer de là autrement que par un procédé extraordinaire.

1. Silvère, Constantin II, Léon V. — Jean XII était cardinal diacre au moment de sa promotion.

fier son avènement à l'empereur, déjà en marche contre Rome. Mal accueillis, ils fermèrent leurs portes ; mais la défense ne fut pas longue. Le 23 juin, Otton et Léon VIII, maîtres de la ville, réunirent un nouveau synode au Latran ; le malheureux Benoît comparut et fut déposé ; puis on l'expédia en Germanie, où l'archevêque de Hambourg fut chargé de le garder.

(*A suivre.*)

Rome L. DUCHESNE.

LA KESITA

QUESTION D'ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE

La Genèse raconte que Jacob, en revenant de Mésopotamie, s'arrêta près de Sichem et qu'il acheta aux fils de Hamor, habitants de ce lieu, un terrain pour lequel il leur donna cent *kesitas* (*Gen.*, XXXIII, 19). Il s'agit d'une somme ou, pour parler plus exactement, d'un poids d'argent. Mais on ne peut déterminer avec certitude la valeur de la *kesita*, ni son rapport avec les unités monétaires plus connues, le talent, la mine, le sicle. Le mot a été traduit par « brebis » dans les Septante et d'autres versions anciennes, ce qui a donné lieu à toutes sortes d'hypothèses plus ou moins vraisemblables et qu'il serait inutile de rapporter ici. Il n'y aura même plus lieu de les discuter nulle part si l'idée que nous a suggérée l'examen de la version grecque mérite d'être prise en considération.

Le mot *kesita* (קשטה) se rencontre trois fois dans l'Ancien Testament : *Gen.*, XXXIII, 19; *Jos.*, XXIV, 32; *Job*, XLII, 11. Dans le premier cas, l'interprète grec l'a traduit, croit-on, par ἀμνός, « agneau » ; dans les deux autres cas, les interprètes alexandrins plus récents l'ont traduit par ἀμνάς, « jeune brebis ». La traduction de la Genèse est, à n'en pas douter, notablement plus ancienne que celle de Josué et celle de Job. On peut conjecturer même, sans choquer la vraisemblance, que, pour un mot aussi rare et qui paraît avoir été dès le temps des Septante une énigme que les traducteurs ont expliquée comme ils ont pu, l'interprétation donnée dans la Genèse a déterminé

celle qui a été adoptée dans les autres livres. Or, il se trouve que la leçon de la Genèse a toute chance d'être une faute de copie, faute très ancienne sans doute et introduite dans les premières copies de la version, mais non la leçon originale des Septante. Remarquons d'abord l'anomalie de la leçon ἀμνῶν, « agneaux », au masculin, qui a frappé les interprètes plus récents et les a décidés à mettre, au lieu des agneaux, de jeunes brebis, pour la traduction du mot féminin קשטה. Relevons ensuite, presque dans le même contexte, deux passages où la leçon ἀμνῶν est certainement une faute de copiste. Jacob, décidé à quitter Laban, dit à ses femmes (*Gen.*, XXXI, 7) : « Votre père m'a trompé, et il a changé mon salaire τῶν δέκα ἀμνῶν » (des dix agneaux!). Un peu plus loin (*Gen.*, XXXI,41), il reproche de même à Laban d'avoir changé son salaire δέκα ἀμνάσι (de dix brebis). Le mot hébreu qui semble traduit ainsi par « agneaux » ou « brebis » est מנים, « fois ». Laban a trompé dix fois Jacob. L'ancien interprète n'avait certainement vu dans ces deux endroits ni agneaux ni brebis : la leçon primitive du grec est incontestablement μνῶν, μναῖς. Le traducteur a fait un contresens sur le mot מנים, qu'il a pris pour le pluriel de *mané*, « mine », et il s'est imaginé que le salaire de Jacob avait été fixé à dix mines, dont il avait été frustré par son beau-père. Cette idée bizarre, et que le contexte ne suggère aucunement, a dérouté les copistes, qui de δέκα μνῶν ont fait δέκα ἀμνῶν, et de δέκα μναῖς, δέκα ἀμνάσι, peut-être sans même s'en apercevoir. La correction est, en effet, si malheureuse qu'elle ne peut guère être un produit de la réflexion. Mais il n'en est pas moins évident que la leçon μνῶν, μναῖς, est la traduction originale d'où procède celle du texte vulgaire, ἀμνῶν, ἀμνάσι. Revenons maintenant aux cent *kesitas* de Jacob, et supposons qu'une méprise analogue a été commise par les copistes, la lecture ἑκατὸν ἀμνῶν ayant été substituée à ἑκατὸν μνῶν. Il

s'ensuivra que l'ancien interprète faisait payer par Jacob aux fils de Hamor cent *mines* et non pas cent *agneaux*. La *kesita* était pour lui ce qu'elle est maintenant pour nous, une unité monétaire. Que ce soit en vertu d'une tradition ou simplement par conjecture que le traducteur a fait de la *kesita* l'équivalent de la mine, il n'importe : les critiques n'hésiteront pas, croyons-nous, à admettre que la leçon primitive du grec était μνῶν et non ἀμνῶν, qu'elle avait un sens et n'était pas un pur contresens, que les agneaux n'ont rien à démêler avec la *kesita*. Ce n'est point à cause d'un rapport quelconque qui aurait existé entre la *kesita* et la gent moutonnière, que celle-ci a pris la place des mines, mais parce que les copistes de la version grecque ont changé μνῶν en ἀμνῶν.

La substitution n'a-t-elle pu se faire dans le temps qui s'est écoulé entre la traduction du Pentateuque et celles des autres livres? La leçon de Josué, ἀμνάδων (à propos des cent *kesitas* payées par Jacob) et celle de Job, ἀμνάδα (à propos de la *kesita* que chacun des frères et amis du patriarche lui donne) ne sont pas dérivées de μνῶν et de μνᾶν. Ces leçons supposent qu'un lien s'est établi entre la *kesita* et les moutons. Ce lien, est-il bien téméraire de penser qu'il a été créé par la faute commise sur le texte grec de *Gen.*, XXXIII, 19, et que la tradition exégétique relative à la *kesita*-brebis n'a pas d'autre origine? La tradition se trouverait par là même dépourvue de fondement solide. Mais on s'en doutait déjà. « Une ancienne tradition, dit gravement Dillmann[1], prenait la *kesita* pour un agneau, sans que l'on sache bien pourquoi. » Il semble qu'on le sache maintenant. Le fait que cette tradition a été en grand crédit chez les Juifs et reçue déjà dans le targum d'Onkelos n'est aucunement décisif contre notre hypothèse. La version des Septante a été assez longtemps

1. *Genesis*, 364.

acceptée dans le monde juif, même palestinien, pour que la très ancienne méprise des copistes de la Genèse, qui a fait loi pour les interprètes de Josué et de Job, ait pu pénétrer dans l'exégèse rabbinique. De plus doctes décideront si le traducteur a estimé la *kesita* à sa juste valeur en en faisant une *mine*. Peut-être jugeront-ils que, la caverne de Macpéla ayant été payée quatre cents sicles par Abraham (*Gen.*, XXIII), l'emplacement du tombeau de Joseph à Sichem n'a pas dû coûter beaucoup plus cher : la comparaison ne sera pas concluante. Quoi qu'il en soit, si notre hypothèse est fondée, on n'aura plus aucune raison de supposer, à un moment quelconque de l'antiquité hébraïque, l'existence d'un poids en forme d'agneau.

Paris FRANÇOIS JACOBÉ.

L'IDÉE DE L'ÉGLISE

DANS

SAINT CYPRIEN

L'attitude de saint Cyprien à l'égard de l'Église romaine dans la controverse du baptême, et certains passages de ses écrits relatifs à la constitution de l'Église ou à l'autorité de l'épiscopat ont donné lieu depuis longtemps à des interprétations divergentes. Il n'y a pas encore beaucoup d'années que les vieux catholiques essayaient de tirer à eux l'évêque de Carthage, tandis que nos théologiens défendaient l'intégrité de son orthodoxie. Tout dernièrement, l'abbé Duchesne écrivait à propos du conflit entre Étienne et Cyprien : « On s'était heurté sur d'autres points ; on se brouilla tout à fait sur la question du baptême conféré par les hérétiques, baptême reconnu valide à Rome, écarté comme nul à Carthage. Ces différences d'usage pouvaient se justifier par des raisonnements sur la doctrine ; pour le moment, on n'y vit pas une question de foi, mais de discipline... Ni (les Africains) ni Firmilien (évêque de Césarée en Cappadoce, qui approuvait Cyprien) ne contestaient l'autorité du siège apostolique ; ils se bornaient à penser et à dire que l'on en faisait dans l'espèce un mauvais usage[1]. » Cependant M. Ad. Harnack n'hésite pas à déclarer que Cyprien a contesté nettement à Étienne le droit que celui-ci prétendait exercer comme successeur

1. *Églises séparées*, 145, 147.

de Pierre, bien qu'il n'ait pas contesté en principe la nécessité de l'union avec la chaire apostolique[1]. Cette distinction paraît fondée; mais peut-être n'est-il pas impossible d'en déterminer plus exactement la portée en expliquant l'espèce de contradiction qu'elle introduit dans l'enseignement de saint Cyprien.

Étienne avait prétendu, comme successeur de Pierre, imposer d'autorité l'usage romain aux rebaptisants. Avant lui, Victor s'était comporté de la même façon à l'égard des Églises d'Asie dans la question de la Pâque. Il est évident que les évêques de Rome, dès le second siècle, se regardaient comme investis de la primauté qui avait appartenu à Pierre entre tous les apôtres, et qu'ils avaient le sentiment très net, très vivant, d'une autorité supérieure, à eux conférée par le Christ, dans la personne de l'apôtre qu'ils considéraient comme leur prédécesseur. M. Harnack a reconnu dans le traité *De aleatoribus*, conservé parmi les œuvres de saint Cyprien, une très ancienne homélie prononcée par un évêque de Rome qu'il identifie au pape Victor. Lors même que cette homélie serait un peu plus récente, ce qui y est dit de l'épiscopat romain correspond si bien aux témoignages indirects que nous lisons dans saint Irénée, par exemple, et dans Tertullien, que l'on peut, sans le moindre doute, y voir le commentaire donné par les papes, bien avant la fin du second siècle, aux paroles évangéliques : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église... Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux ; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » (Matth., xvi, 17, 18.) L'orateur, en effet, dès les premiers mots de son exorde, déclare avoir reçu par la grâce de Dieu le pouvoir apostolique ; il tient la place du Seigneur Jésus, parce que

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3e éd.), 384 ; cf. 452.

l'Église a été fondée sur son prédécesseur, c'est-à-dire sur l'apôtre Pierre ; il réclame pour lui le pouvoir de lier et de délier, ainsi que celui de remettre les péchés, pouvoir qui implique l'obligation de les prévenir ; il rattache ainsi directement son autorité épiscopale à la succession de Pierre, et non pas, d'une manière générale, à la succession apostolique ; il fait de la mission de Pierre sa propre mission[1] ; mais comme il s'adresse au troupeau qui lui est spécialement confié, il ne s'étend pas et n'avait pas lieu de s'étendre sur son droit et son devoir à l'égard de toute l'Église. Ce droit et ce devoir s'affirmeront dans les relations extérieures. Mais il est déjà très remarquable et significatif qu'un pape des anciens temps, dans une allocution dirigée contre les joueurs, énonce comme une chose très simple et presque vulgaire la définition de son ministère épiscopal, la notion du Pape vicaire de Jésus-Christ, en tant que le Pape, évêque de Rome, est successeur de Pierre. Cet évêque romain est tellement pénétré de ce qu'on pourrait appeler son identité avec Pierre, qu'il s'applique à lui-même, un peu plus loin, les paroles du Seigneur : « Pais mes agneaux ! Pais mes brebis ! » (Jean, xxi, 15-17.)

Lorsque Tertullien devenu montaniste interpelle ironiquement le pontife romain (sans doute le pape Calliste) en le qualifiant d'*évêque des évêques*[2], il emploie un titre que l'évêque de Rome s'attribuait déjà et qu'il fondait sur la prérogative de Pierre et la promesse du Seigneur ; aussi le docteur africain s'efforce-t-il de donner aux paroles du

1. « Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit, et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit, et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi, salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur. » S. Cypriany *op.*, éd. Hartel, III, 93.

2. « Episcopus episcoporum. » *De pudic.*, 1.

Christ un objet plus vague, excluant toute prérogative personnelle[1]. Quand les confesseurs qui ne s'étaient pas ralliés d'abord au pape Cornélius sont réconciliés avec l'Église, ils reconnaissent que « Cornélius a été élu évêque de la très sainte Église catholique par le Dieu tout-puissant et le Seigneur Christ[2]. » Ce serait modifier arbitrairement le sens de cette déclaration que de faire dire aux confesseurs : « Nous savons que Cornélius est *un* évêque légitimement élu dans l'Église catholique. » Lorsque saint Cyprien lui-même, parlant de Novat, dit plaisamment qu'il a commis à Rome de plus grands crimes qu'en Afrique, « parce que Rome, à raison de sa grandeur, doit avoir le pas sur Carthage[3] », la prééminence qu'il a en vue ne paraît pas être celle de la capitale mais celle du siège apostolique. « La place de Fabien, dit-il encore, c'est-à-dire la place de Pierre[4]. » Pour lui, la communion de Cornélius est la communion de l'Église catholique[5]. Il célèbre la chaire de Pierre et l'Église principale, d'où l'unité sacerdotale est sortie, la foi romaine près de laquelle on ne conçoit pas que l'erreur trouve accès[6].

1. « De tua nunc sententia quaero, unde hoc *jus ecclesiae usurpes*. Si quia dixerit Petro dominus : Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis, vel : Quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et *ad te* derivasse solvendi et alligandi potestatem. » *De pudic.*, 21.

2. Lettre de Cornélius à Cyprien. « Nos, inquiunt, Cornelium episcopum sanctissimae ecclesiae catholicae electum a Deo omnipotente et Christo Domino nostro scimus. » S. Cypr. *op.*, II, 611.

3. « Quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere. » S. Cypr. (Ep. LII), II, 618.

4. « Cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. » S. Cypr. (Ep. LV), II, 630.

5. « Communicatio tua, id est catholicae ecclesiae unitas pariter et caritas. » S. Cypr. (Ep. XLVIII), II, 607.

6. « Navigare audent (il s'agit de Felicissimus et de ses adhérents, adversaires de Cyprien, qui cherchaient à se faire reconnaître par Cornelius) et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde

Bien que ces termes ne désignent pas positivement l'Église romaine comme centre actuel de l'unité chrétienne et comme autorité suprême dans les questions de foi, on réduirait la pensée de saint Cyprien au delà de ce que permettent les lois du langage humain, si on lui faisait dire : « L'Église romaine, fondée par Pierre, est l'Église mère d'où procède, *en fait*, l'unité des Églises », voire « l'unité des Églises occidentales ». L'Église romaine est encore actuellement « la chaire de Pierre et l'Église souveraine ». L'unité, sans doute, est partie de Pierre, au sens que Cyprien nous expliquera tout à l'heure ; mais cette unité subsiste encore par lui, c'est-à-dire par son successeur. Se séparer de la chaire de Pierre, ce serait renoncer à la communion de l'Église catholique. Comment saint Cyprien, étant dans cette persuasion, a-t-il pu résister à Étienne, quand celui-ci menaçait les rebaptisants de rompre avec eux le lien de la communion ecclésiastique ?

La difficulté ne serait pas grande si Cyprien n'avait pas contesté en principe le droit d'Étienne. Mais il est malaisé d'admettre, en présence des textes, qu'il n'ait pas contesté ce droit, car il est allé beaucoup plus loin que Firmilien. La lettre que l'évêque de Césarée lui adressa n'est pas, à proprement parler, un document théologique ; elle paraît avoir été écrite *ab irato* par un homme beaucoup moins préoccupé des questions de principe que de l'attitude intransigeante prise par l'évêque de Rome à l'égard des rebaptisants. On peut soutenir qu'il n'a pas nié en principe

unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre, nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. » S. Cypr. (Ep. LIX), II, 683. Noter dans cette déclaration l'emploi du passé *exorta est*. En traduisant : « L'Église souveraine, d'où *procède* l'unité de l'épiscopat », on n'altère pas la pensée de Cyprien, mais on supprime une nuance que le lecteur saisira plus loin.

le droit d'Étienne, tout en refusant de se conformer pratiquement à ses injonctions. On pourrait dire aussi que Firmilien ne semble pas avoir tout à fait compris ce que signifiait pour Étienne la succession de Pierre, et que, s'il lui reproche seulement, à lui qui se glorifie de son siège et se vante d'occuper la chaire de Pierre, sur qui l'Église a été bâtie, d'admettre plusieurs pierres et plusieurs Eglises en reconnaissant le baptême des hérétiques, s'il ne conteste pas à l'évêque de Rome le droit d'imposer comme successeur de Pierre son autorité à d'autres évêques, c'est peut-être moins pour avoir reconnu implicitement ce droit que pour n'avoir pas très bien vu comment et pourquoi Étienne le réclamait [1]. Tout autre est la situation de saint Cyprien.

L'évêque de Carthage n'ignore pas que son frère de Rome, en tant que successeur de Pierre, prétend être l'évêque des évêques. Aussi bien allons-nous le voir contester qu'il y ait un évêque des évêques et que Pierre ait été réellement supérieur aux autres apôtres. « Vous avez entendu, collègues très chers, ce que notre coévêque Jubaïen m'a écrit, consultant notre humble personne au sujet du baptême illicite et sacrilège des hérétiques, et ce que je lui ai répondu, à savoir, ce que maintes et maintes fois nous avons déclaré, que les hérétiques venant à

1. « Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit... Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat nullo adversus haereticos zelo excitatur, etc. » S. Cypr. Ep. LXXV, II, 821. Ces paroles violentes ne semblent contenir ni la reconnaissance ni la négation implicite du droit d'Étienne : ce sont propos d'homme emporté, qui ne remonte pas aux principes constitutionnels de l'Église pour s'opposer à une volonté qui le gêne, ou bien pour l'éluder.

l'Église doivent être baptisés et sanctifiés par le baptême de l'Église ; de même on vous a lu la lettre par laquelle, répondant à notre épître avec un zèle sincère et religieux, non seulement il y adhère, mais encore il publie sa reconnaissance d'avoir été instruit. Il n'y a plus qu'à dire sur cette affaire chacun ce que nous pensons, sans juger personne et sans refuser la communion à ceux qui auraient un avis différent (du nôtre). Car aucun de nous ne se constitue évêque des évêques et ne contraint ses collègues, par une terreur tyrannique, à la nécessité d'obéir ; attendu que tout évêque, dans la latitude de sa liberté et de son pouvoir, est indépendant, et qu'il ne peut pas plus être jugé par un autre, qu'il ne peut lui-même juger autrui. Mais attendons tous le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui seul a pouvoir et de nous préposer à son Église et de juger notre conduite [1]. » Ces paroles sont graves, calmes, sincères et de signification très nette. On sait à quelle occasion elles furent prononcées. Deux conciles africains tenus en 255 avaient sanctionné la réitération du baptême des hérétiques. Après le second, les évêques d'Afrique avaient écrit au pape Étienne pour justifier devant lui leur décision et faire valoir les raisons qui leur semblaient condamner l'usage romain. Vers le même temps, Cyprien développait ces raisons dans la réponse qu'il fit à la consultation de l'évêque Jubaïen. Les légats africains furent mal reçus à Rome. Étienne, bien loin

1. « Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi. » S. Cypr., I, 435.

d'abandonner l'usage de son Église, le déclara seul légitime, et menaça d'excommunier ceux qui ne s'y conformeraient pas. Cyprien réunit son concile à Carthage, le 1er septembre 256. Quatre-vingt-quatre évêques étaient présents. C'est à eux que fut adressé le discours qu'on vient de lire. Tous proclamèrent la nécessité de réitérer le baptême des hérétiques, et Cyprien, émettant le dernier son suffrage, rappela encore sa lettre à Jubaïen et déclara que les hérétiques devaient recevoir le baptême de l'Église, le seul vrai baptême.

Il est certain que les évêques d'Afrique n'ont pas traité la question du baptême comme une question essentielle pour la foi ; ils l'ont regardée pourtant comme une question dogmatique ou ayant un rapport immédiat avec le dogme, et il n'est pas moins évident qu'ils ont refusé de se rendre au jugement du pape, lui opposant les raisons doctrinales qui, selon eux, légitimaient leur pratique. Le discours de Cyprien n'est, pour ainsi dire, que la réfutation indirecte, froide, calculée, du droit supérieur dont Étienne se prévaut, et ce n'est pas seulement une réprobation de sa conduite [1]. Il est vrai que le pape est blâmé de rompre la communion pour le motif dont il s'agit ; on sent en même temps que Cyprien, si mécontent qu'il soit, croit de son côté ne devoir pas renoncer à la communion d'Étienne ; qu'il se croit même obligé, malgré tout, de rester autant qu'il est en lui dans la communion du pape ; mais il n'en conteste pas moins qu'il y ait un évêque des évêques, et il réclame, au fond, pour chaque pasteur, dans la sphère particulière de son activité, l'indépendance absolue qui certainement, dans la pensée

1. Cf. Ep. LXXI : « Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere. » S. Cypr., II, 773.

d'Étienne et de la tradition catholique, n'appartient qu'au successeur de Pierre.

Ce n'est pas d'ailleurs uniquement pour la circonstance que l'évêque de Carthage formule ces opinions négatives de toute subordination hiérarchique de l'épiscopat à l'égard du Pontife romain. Il a pu tourner contre Étienne la pointe d'une conception qui lui était personnelle, mais il avait cette idée depuis longtemps. Il l'a exposée avec une sorte de complaisance au pape Cornélius [1]. Il l'a développée encore dans son traité *De catholicae ecclesiae unitate*, à un endroit souvent cité pour les vérités qu'il contient, vérités qui font ressortir, lorsqu'on y regarde de près, celles qui y manquent. Voici comment saint Cyprien explique la promesse de Jésus au prince des apôtres : « Le Seigneur dit à Pierre : Je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église... Il construit l'Église sur un seul, et bien qu'il attribue, après sa résurrection, un égal pouvoir à tous les apôtres, en disant : « Comme mon « Père m'a envoyé, je vous envoie; recevez le Saint Esprit [2] » ...

1. « Nam cum statutum sit ab omnibus nobis et aequum sit pariter ac justum ut uniuscujusque causa illic audiatur ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet *rationem sui actus Domino redditurus*, oportet utique eos quibus praesumus non circumcursare nec episcoporum concordiam cohaerentem sua subdola et fallaci temeritate conlidere, sed agere illic causam suam ubi et accusatores habere et testes sui criminis possint : nisi si paucis desperatis minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui de illis jam judicaverunt....., jam causa eorum cognita est, jam de eis dicta sententia est, nec censurae congruit sacerdotum mobilis adque inconstantis animi levitate reprehendi. » S. Cypr. (Ep. LIX), II, 683. Il s'agit encore de Felicissimus et de ses adhérents. Cyprien ne veut pas qu'une cause jugée en Afrique soit examinée de nouveau à Rome. Cf. II, 639 (Ep. LV), et 778 (Ep. LXXII, à Étienne, à propos du baptême : « Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, *quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus* »).

2. Jean, xx, 21-23.

Cependant, pour montrer l'unité, il régla par son autorité l'origine de cette même unité qui commence par un seul. Les autres apôtres étaient ce que fut Pierre, participant au même honneur et au même pouvoir ; mais le commencement part de l'unité pour que l'Église du Christ soit démontrée une [1]. » Ainsi la primauté de Pierre était un symbole. Il a reçu avant tous les autres le pouvoir apostolique pour qu'il figurât dans l'unité de sa personne l'unité de l'Église. Puis le même pouvoir a été donné à tous les apôtres, qui le détiennent solidairement avec lui, et au même titre, au même degré. A peine est-il besoin d'observer que l'exégèse de Cyprien enlève aux paroles du Christ : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », presque toute leur signification réelle et historique, et que l'acte du Sauveur conférant la primauté à Pierre devient une sorte de fantasmagorie. Avec de tels procédés, on pourrait mettre toute l'Écriture en métaphores. Mais ce qui importe ici est de déterminer exactement la pensée de saint Cyprien. Le rapport qu'il conçoit entre Pierre et les apôtres n'est pas simplement affaire d'exégèse : si tous les apôtres étaient égaux, tous les évêques le sont ; et comme Pierre n'a rien eu de plus que les autres si ce n'est d'avoir figuré en sa personne l'unité de l'Église et d'avoir été le centre apparent de la chrétienté apostolique, ainsi aucun privilège n'appartient à l'Église de Rome, que d'avoir été en Pierre le point de départ de l'unité catholique, et de rester encore, pour cela même, le centre visible de la communion ecclésias-

1. « Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat,.... tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una monstretur. » S. Cypr., I, 213.

tique. L'évêque de Rome n'a-t-il pas le droit de présider d'une manière plus effective à cette unité, de la maintenir et de la procurer par une intervention souveraine dans les questions de foi ou de discipline qui peuvent être soulevées? Pas plus qu'un autre évêque, du moins si l'on s'en tient au point de vue absolu et théorique où Cyprien s'est placé. L'épiscopat, selon lui, n'est pas seulement dans tout l'univers, il est possédé intégralement par tous ceux qui en sont revêtus [1]. Il y a un épiscopat universel, qui comprend tous les évêques catholiques; il n'y a pas d'évêque universel. Chaque évêque est en réalité un centre de l'Église, et la communion de tous les évêques fait l'unité de l'ensemble. Tous relèvent immédiatement de Jésus-Christ; tous sont égaux en pouvoir et en dignité. L'évêque de Rome est celui d'entre eux qui tient, pour ainsi dire, dans ses mains, les fils de la communion universelle; mais il n'a pas autre chose à faire que de les tenir, et il ne lui appartient pas de régler par lui-même les conditions d'une communion dont il est le représentant officiel sans en être le chef. L'unité chrétienne a pour cause intime l'Esprit Saint, pour garantie extérieure l'obligation, qui s'impose à tous, de ne pas quitter, de ne pas diviser, de ne pas troubler l'Église du Christ [2].

Prise dans sa rigueur, la conception de Cyprien apparaît comme un système théologique fondé, à la vérité, sur certains éléments traditionnels, mais qui n'est pas l'expression adéquate de la tradition chrétienne et qui porte, dans sa forme particulière et dans ses conclusions

1. « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. » S. Cypr., I, 214.

2. « Hinc haereses et factae sunt frequenter et fiunt, dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem...., hinc sunt qui se ultro aput temerarios convenas sine divina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt. » S. Cypr., I, 218.

extrêmes, la marque personnelle de son auteur. La théorie, considérée en elle-même et abstraction faite soit de l'exégèse arbitraire qui la supporte, soit du côté négatif qui la rend erronée, serait une idée incomplète de l'Église. Elle est vraie en ce qu'elle a de positif : l'unité de l'épiscopat, son rôle comme facteur de l'unité chrétienne ; l'unité ecclésiastique centralisée en Pierre et ses successeurs sur le siège de Rome, conçue à la fois comme une nécessité providentielle et comme un devoir religieux. Mais elle présente une lacune très sensible en ce qui touche l'organisation visible et la garantie permanente de l'unité. L'Église n'est pas plus un corps acéphale que ne l'a été le collège apostolique. Cyprien n'a pas vu qu'il devait y avoir et qu'il y avait dans l'Église un évêque des évêques, tout comme il n'a pas vu qu'il y avait eu réellement un prince des apôtres. On peut croire que sa conception théorique de l'Église a réagi sur son exégèse, et que ce n'est point celle-ci qui a produit celle-là : ce n'est pas pour avoir vu clairement dans l'Écriture autre chose que ce qui y est en réalité, ni pour s'être persuadé d'abord que la primauté de Pierre était un symbole, que saint Cyprien n'a pas voulu reconnaître en principe au successeur de Pierre une autorité supérieure à celle des autres évêques ; c'est au contraire parce qu'il a conçu l'Église universelle comme la simple collection des Églises particulières groupées autour du siège romain, qu'il a vu dans saint Pierre le prototype de tous les apôtres et de tous les évêques, au lieu de le prendre pour ce qu'il a été, le premier chef de toute l'Église.

Mais il était plus facile, étant données surtout les libertés de l'exégèse courante, de détourner les textes bibliques de leur signification historique et naturelle que de supprimer les faits traditionnels. Or, la primauté du pape était un fait bien avant saint Cyprien, et force fut à lui d'en tenir compte. Cet évêque si jaloux de sa préroga-

tive, qui ne veut pas entendre parler d'un évêque des évêques, qui se défie visiblement du pape Étienne, il lui écrit pour le prier de faire déposer par les évêques des Gaules Marcien d'Arles, qui adhérait au schisme de Novatien [1]. Et il ne lui demande pas seulement de réveiller le zèle de l'épiscopat gaulois, mais de prononcer la sentence de déposition, avec l'ordre d'élire un autre pasteur [2]. Que ne prend-il lui-même l'initiative de cette grave mesure? C'est que l'évêque de Rome et l'évêque de Carthage n'étaient pas deux égaux devant l'épiscopat gaulois ni devant l'épiscopat universel. Le premier pouvait agir avec autorité là où l'autre n'aurait pu agir que par insinuation. Il y avait contradiction entre le fait traditionnel, la situation ecclésiastique générale et la théorie de Cyprien sur la constitution de l'Église. Lui-même a beau se donner, dans sa lettre à Étienne, une sorte de part à la succession de Pierre, en parlant de « *nos* prédécesseurs, les bienheureux martyrs Cornélius et Lucius », le monde chrétien ne connaissait à Pierre qu'un successeur, lequel n'était pas l'évêque de Carthage ni d'aucune autre cité, mais l'évêque de Rome. Quand Cyprien parle de l'Église romaine, il est obligé d'employer des termes qui ne cadrent pas avec sa notion métaphorique de la primauté, en sorte que, bien qu'il prenne soin très souvent de tourner ses déclarations dans le sens d'une primauté idéale ou d'un rapport historique n'impliquant aucune prééminence réelle [3], son propre témoignage peut être allégué contre lui-même. Son système porte en soi une contra-

1. « Quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum... collegio nostro insultare patiantur. » S. Cypr. (Ep. LXVIII), II, 744.

2. « Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur. » S. Cypr., II, 745.

3. C'est bien là que paraît tendre l'emploi du passé *exorta est* dans la formule citée plus haut, p. 523.

diction. Rome ne peut pas être le centre de l'unité sans que cette circonstance fasse de l'évêque de Rome le gardien de l'unité, ou bien la centralisation n'aura rien de réel et l'unité ne sera pas assurée. L'évêque de Rome ne peut présider à la communion chrétienne s'il n'est armé des pouvoirs que réclame sa situation.

Qu'un homme tel que saint Cyprien ait pu tomber, sans s'en apercevoir, dans une telle contradiction, c'est ce dont on ne s'étonnera pas trop si on fait la part du temps où il a vécu, des circonstances au milieu desquelles il a écrit, des influences doctrinales qu'il a subies. Il est le plus ancien auteur qui ait traité *ex professo* la question de l'Église, qui ait entrepris d'extraire une théorie générale, équilibrée, dogmatique, des faits traditionnels : institution épiscopale, tradition, succession apostolique, unité de communion. Faut-il être surpris que la théorie soit incomplète ? Il l'a conçue en présence de schismes locaux qui menaçaient directement l'existence des Églises particulières, si bien que la question de l'unité de l'Église ne s'est pas posée pour lui dans les mêmes termes que pour la théologie postérieure : il s'est beaucoup moins demandé comment les Églises particulières doivent constituer l'Église universelle et comment le Sauveur a pourvu à l'unité de toutes les Églises, qu'il n'a voulu définir et fortifier la règle de l'unité dans chaque Église particulière, membre de l'Église catholique. De là vient qu'il semble uniquement préoccupé de l'épiscopat : il veut, avant tout, engager les chrétiens à rester groupés, dans chaque communauté, autour de leur évêque légitime. Néanmoins, ces raisons, qui suffiraient à expliquer pourquoi saint Cyprien n'aurait que peu ou point parlé de l'autorité que le pape doit exercer dans l'Église, n'expliquent pas pourquoi il lui a contesté presque toute cette autorité. Il faut sans doute faire intervenir ici la crainte de l'ingérence romaine dans les affaires intérieures de l'Église d'Afrique, et sur-

tout faire la part de ce que nous appellerons l'éducation théologique de Cyprien, formé à l'école de Tertullien. Celui-ci, devenu montaniste, a dénié au pape la qualité d'évêque des évêques et le droit de s'appliquer les paroles du Christ à Simon-Pierre [1]. L'Église d'Afrique n'en garda pas moins religieusement ses écrits et le respect de sa mémoire [2]. Cyprien se nourrit des livres qu'avait laissés le fougueux polémiste, n'en ayant pas d'ailleurs beaucoup d'autres à sa disposition : c'est là qu'il apprit à interpréter de l'Église en général ce que Jésus avait dit à Pierre en particulier. Toutes ces causes réunies permettent, croyons-nous, de comprendre comment, à une époque où les principes constitutifs de l'Église n'étaient pas formulés en corps de doctrine, un évêque aussi grand que fut saint Cyprien a pu méconnaître en partie le droit du pontife romain, sans que l'on soit autorisé à faire valoir son opinion contre la signification historique et vraiment traditionnelle de la parole : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »

Paris. JEAN DELAROCHELLE.

1. *De pudic.*, 1, 21, *supr. cit.*

2. Cf. la notice de saint Jérôme, *De vir. il.*, 53 : « Solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse », et sur la responsabilité du clergé romain dans la chute de Tertullien : « Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus, in multis libris novae prophetiae meminit. »

CHRONIQUE D'HISTOIRE

DE L'ÉGLISE GALLICANE

Vers la fin du VIIIe siècle, après de nouveaux dissentiments entre les métropolitains, les deux ressorts de Vienne et d'Arles subirent des transformations. Arles perdit les évêchés de l'ancienne Narbonnaise IIe qui eurent leur métropolitain à Aix, et ceux des Alpes Maritimes qui eurent le leur à Embrun. Vienne, sous Charlemagne, perdit les diocèses de Sion et d'Aoste et la Tarantaise qui fut la métropole de la nouvelle province. L'évêché de Maurienne distrait un moment de la Viennoise lui fut ensuite rendu.

Les discussions entre Arles et Vienne n'étaient pourtant pas près de finir. En somme, l'arrangement de saint Léon avait prévalu et fut renouvelé au concile de Francfort, en l'an 794. Malgré cela, pendant tout le IXe et le Xe siècle, une certaine indécision paraît avoir régné sur l'appartenance de Maurienne, et surtout de Die et de Viviers. Ce fut pour mettre fin à ces discussions et pour consacrer définitivement les revendications de l'église de Vienne que furent rédigés les faux privilèges que M. [13] W. Gundlach a étudiés dans un savant travail, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne*, Hanovre, Hahn, 1890, série d'articles parus dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte*, t. XIV et XV. Les faux privilèges de Vienne représentent une série de lettres, supposées écrites par des papes à des évêques de Vienne, et destinées à annuler ou à combattre les pièces que contenait le *Liber privilegiorum ecclesiae arelatensis*. Le pape Pie Ier aurait donc écrit aux évêques Verus et Iustus, saint Victor à Desiderius, à Dionysius, à Paracodas, et ainsi de suite jusqu'à Pascal II. M. Grundlach n'a aucune peine à démontrer la fausseté de ces pièces qui concordent avec la chronologie adoptée par Adon; mais il avait pensé que toute la collection avait été composée du temps de l'archevêque Guy de Bourgogne qui occupa le siège de Vienne de 1088 à 1119, avant de devenir le deuxième successeur de Pascal II, sous le nom de Calixte II (1119-1124). Or il résulte des pièces publiées par M. Ulysse Chevalier dans les *Documents inédits relatifs au Dauphiné*, que les faux privilèges ont été utilisés dans des pièces qui ont influé sur la rédaction du livre épiscopal de l'archevêque Léger, de Vienne, antérieurement à l'année 1068. La collection complète telle qu'elle fut authentiquée par Calixte II, dans des bulles retrouvées et publiées par M. [14] Ulysse Robert, *Bullaire du pape Calixte II, essai de restitution*,

Paris, 1891, ne fut donc pas composée en une fois; la partie la plus considérable avait été fabriquée vers le milieu du XIe siècle. Quelques pièces y avaient été ajoutées vers le temps de Guy de Bourgogne, qui, devenu pape, mit fin aux querelles avec l'église d'Arles. Il trancha le différend en faveur de Vienne qui conserva dans son ressort métropolitain les évêchés de Die, et de Viviers, qui lui étaient disputés par Arles, et celui de Maurienne qui avait été balloté entre les provinces de Tarantaise et de Viennoise. Telle est, ramenée à ses grandes lignes, dégagée de la broussaille des menus incidents, l'histoire de la constitution des métropoles d'Arles et de Vienne, d'Aix, d'Embrun et de Tarantaise. Avignon ne devint métropole qu'en 1475.

De même que le fonctionnement régulier, sinon l'institution même des métropoles, la fondation de quelques-unes de nos plus célèbres abbayes remonte à l'époque des princes mérovingiens.

La fondation de l'abbaye de Saint-Denis, entourée d'une si profonde obscurité et connue seulement par des témoignages traditionnels, est étudiée par [**15**] Julien Havet, dans un mémoire sur *Les Origines de Saint-Denis* (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 51 (1890), p. 5-62; *Œuvres*, t. I, Questions mérovingiennes, p. 191-246). Il donne en appendice le texte de plusieurs chartes et de plusieurs documents très importants. M. Havet combat une thèse de Mabillon, acceptée par dom Félibien, par l'abbé Lebeuf et devenue l'opinion courante. D'après cette opinion, la sépulture de saint Denis aurait toujours occupé l'emplacement de la basilique actuelle de Saint-Denis. Sur cet emplacement se serait élevée la basilique dont parlent Grégoire de Tours et un biographe de sainte Geneviève. Un établissement monastique s'y serait installé bien antérieurement au roi Dagobert qui en aurait seulement reconstruit l'édifice. M. Havet revient à l'opinion traditionnelle du moyen âge. S'appuyant sur un certain nombre de chartes reconnues pour authentiques, et sur certaines données chronologiques nouvellement établies, il démontre que l'auteur des *Gesta Dagoberti*, trop promptement traité de faussaire par Mabillon, nous avait transmis des renseignements dignes de foi. Il conclut que le premier évêque de Paris fut mis à mort à Catulliacus, aujourd'hui Saint-Denis-sur-Seine, et y fut enseveli; qu'une église fut élevée à l'instigation de sainte Geneviève sur son tombeau, là où fut bâti plus tard le prieuré de Saint-Denis-de-l'Étrée; que Dagobert, roi d'Austrasie avant la mort de Clotaire II, fonda, en 623 ou en 624 ou dans les premiers mois de 625, le célèbre monastère de Saint-Denis où les reliques du saint furent transférées le mardi de Pâques, 22 avril 626. Différentes questions connexes sont abordées par M. Havet. Il montre comment un texte mal lu de Grégoire de Tours a pu donner lieu à l'auteur des *Gesta Dagoberti* et au rédacteur d'une charte de Thierry IV de placer la mission de saint Denis sous le pontificat de saint Clément ou sous le règne de Domitien. Il pense même que l'idée de faire martyriser saint Denis sur la butte Montmartre est sortie tout entière du cerveau d'Hilduin, tout comme

le fameux aéropagitisme de l'apôtre de Paris. Il s'appuie sur un texte de la vie de sainte Geneviève. Ce serait Hilduin qui le premier aurait cherché dans les mots *Mons martyrum* l'étymologie du nom de Montmartre qui s'appelait anciennement *Mons Mercurii*, puis au VIIe siècle *Mons Mercore*. Il est très vrai que le seul témoignage d'Hilduin n'offre pas de garantie; mais il faudrait toutefois expliquer comment le mot de Montmartre pourrait dériver de *Mons Mercore*. C'est encore de Saint-Denis qu'il est question dans l'étude de M. [**16**] Julien HAVET sur *La donation d'Etrépagny* (*Bibl. de l'École des Chartes*, t. 51 (1890), p. 213-237; *Œuvres*, t. I, Quest. mérov., p. 247-270). Moyennant quelques corrections, M. Havet rétablit le texte de la donation du village d'Etrépagny-en-Vexin faite à l'abbaye de Saint-Denis par le roi Dagobert, le 1er octobre 629. L'authenticité de ce texte, trop vite condamné, à son gré, par les diplomatistes, établirait que la mort de Clotaire II eut lieu dans la seconde moitié du mois de septembre 629.

Les pièces auxquelles il a été fait allusion à propos du catalogue épiscopal du Mans (voyez plus haut, p. 375) ne remontent qu'au temps des princes carolingiens. L'histoire épiscopale du Mans, depuis son origine jusque vers le temps de Louis le Pieux et de Charles le Chauve, dérive principalement de deux livres : 1° les [**17**] *Gesta domni Aldrici Cenomannicae urbis episcopi a discipulis suis*, conservés dans un manuscrit du XIe siècle, de la bibliothèque du Mans, n° 99, et publiés par Baluze, *Miscellanea*, in-8°, III (1680), p. 1-178; in-fol. I (1761), p. 79-120, puis par Waitz, *Monum. Germ.*, in-fol., *Script.* XV, 1887, p. 304-327, moins les chartes qui se trouvent rapportées dans le texte, enfin par les abbés [**18**] R. CHARLES et L. FROGER, *Gesta D. Aldrici..*, Mamers, 1889, in-4°; — 2° les [**19**] *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, conservés dans le manuscrit 224, fol. 15, de la bibliothèque du Mans, et dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale, collect. Baluze, vol. 45, fol. 53 et 68-144 (ces derniers transposés par le relieur). Le premier manuscrit est du XIIIe s., le deuxième est une copie faite au XVIIe s., par André du Chesne, d'après un exemplaire inconnu. Ces *Actus* ont été publiés par Mabillon, *Vetera Analecta*, in-8°, III (1682), p. 50-397; in fol. (1723) p. 239-338, d'après le premier manuscrit qu'il compléta ensuite par des cartons en se servant du manuscrit d'ailleurs très incomplet lui-même de Du Chesne. Les deux manuscrits paraissent représenter des exemplaires primitifs du XIIe siècle.

Les deux livres ont été scrupuleusement étudiés par [**20**] Julien HAVET : *Les Actes des évêques du Mans*, opuscule inachevé, publié après la mort de l'auteur dans ses *Œuvres*, t. I, Questions mérovingiennes, p. 271-445. Il ressort de la discussion critique très minutieuse et très soignée que les *Gesta domni Aldrici*, biographie d'Aldric, évêque du Mans de 832 à 857, ont été écrits du vivant même de l'évêque dont ils racontent les faits et gestes pendant ses huit premières années d'épiscopat. La langue en est barbare. L'auteur a imité le *Liber Pontificalis* auquel il emprunte des formules élogieuses, et jusqu'au cadre bio-

graphique. Les *Gesta* forment par eux-mêmes un ouvrage complet avec préface; ils ont subi des additions, mais la rédaction primitive paraît s'arrêter avec le chapitre XLIV de l'édition Baluze, avec la page 127 de l'édition Charles-Froger; elle a dû être exécutée ou du moins achevée entre le 21 février et le 8 juillet 840. M. Havet pense que cette biographie serait due à la plume d'Aldric lui-même. Il en donne des raisons contestables et contestées par M. Duchesne, *Bulletin critique*, 1896, p. 222-224. De fait, rien n'empêche que l'ouvrage ait été écrit par un clerc de l'entourage d'Aldric, germain comme lui, et venu comme lui et avec lui de Metz et de la cour impériale à l'évêché du Mans par un coup de faveur de Louis le Pieux. La faveur était méritée et Le Mans n'eut qu'à se louer d'un pasteur qui fonda des couvents, bâtit des églises, réforma le clergé, et mit sur un bon pied le temporel de son évêché. — On trouve dix-neuf chartes insérées dans les *Gesta Aldrici*. L'honnêteté d'Aldric, l'authenticité de ses actes, son crédit illimité auprès de Louis le Pieux font penser *a priori* qu'elles sont toutes authentiques. Sept d'entre elles émanent de la chancellerie impériale; elles contiennent des donations, confirmations de privilèges, notamment la restitution du monastère de Notre-Dame, ch. 14, et n'ont été contestées par personne. (*Gesta*, chap. 9, 10, 14, 33, 35, 37, 42 de l'édit. Baluze). Trois autres sont des actes d'Aldric, intéressant l'histoire de cet évêque (*Gesta*, ch. 32, 34, 36) et sont unanimement reconnues pour authentiques. Sept chartes de Louis le Pieux, critiquées par M. de Sickel qui en juge trois fausses et quatre au moins douteuses, sont défendues par M. Havet et, semble-t-il, à bon droit : l'une d'elles concerne la donation du couvent de Notre-Dame à l'évêque du Mans (*Gesta*, ch. 12); deux autres (ch. 39 et 15) contiennent la restitution du monastère de Saint-Calais à l'évêque et la confirmation générale des biens de l'évêché y compris Saint-Calais; par les quatre dernières, l'empereur reconnaît à l'évêché la possession de diverses dîmes et nones (ch. 11), l'immunité du monastère de Notre-Dame (ch. 38), le droit de monnayage (ch. 40), et l'immunité pour le monastère de Saint-Calais (ch. 41). Enfin deux chartes très importantes, toutes deux de l'époque mérovingienne, des années 572 et 581, contiennent des concessions de biens faites à l'abbaye de Saint-Vincent du Mans, par Domnole, évêque du Mans de 559 à 581. A noter l'emploi intéressant fait par M. Havet pour sa démonstration d'authenticité de l'existence bien accusée de la prose métrique dans ces chartes mérovingiennes.

Les *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium* présentent une histoire des évêques du Mans depuis l'origine jusqu'à saint Aldric, continuée plus tard, par plusieurs écrivains : jusqu'en 1255, dans le manuscrit 224 du Mans, sauf quelques lacunes, et jusqu'en 1135 dans le manuscrit de la Bibl. Nat. Baluze, 45. Puis vient dans ce dernier manuscrit un catalogue pour les années 1126-1601. Toute la première partie, jusqu'à la fausse bulle de Grégoire IV exclusivement (p. 277 de Mabillon), forme un ouvrage unique, dû à la même plume, sauf une

courte interpolation, et rédigé, à l'imitation des *Gesta domni Aldrici*, du vivant même de l'évêque Aldric, c'est-à-dire entre l'an 850 et l'an 856. L'auteur en serait le chorévêque David, qui, profitant de l'état de paralysie de l'évêque Aldric, aurait voulu accroître *per fas et nefas* le temporel de l'évêché. Certains passages où les chorévêques sont adroitement défendus contre les fausses décrétales du pseudo Isidore donnent quelque appui à cette affirmation dont M. Havet s'exagère peut-être la certitude. La langue est assez pure, le style facile, élégant même. Les connaissances chronologiques de l'auteur sont très confuses, sa science historique peu étendue. Il semble bien que l'auteur des *Actus* ait également composé la fausse vie de S. Almir dans le dessein d'étayer les droits de l'évêque du Mans sur le monastère de Gréez, la vie de S. Turibe attribuée à un certain Charus, celle de S. Pavace attribuée à un diacre Deodatus, celle de S. Domnole et d'autres encore. Les *Actus Pontificum* renferment beaucoup de pièces d'archives, 49 chartes, presque toutes destinées à établir la justice des revendications de l'évêché du Mans. Trente chartes sont relatives aux monastères; quelques-unes, notamment celles qui concernent l'abbaye de Saint-Vincent et dont le texte est emprunté aux *Gesta Aldrici*, sont authentiques. Mais tout le dossier des treize chartes produites contre le monastère de Saint-Calais est faux. — Plusieurs questions subsidiaires sont traitées à l'occasion soit des *Actus pontificum* soit des chartes qu'ils reproduisent. L'auteur possible des *Actus*, David, occupe la situation de chorévêque. On ne trouve pas de chorépiscopat en Gaule sous les Mérovingiens, mais un épiscopat auxiliaire qui, au IXe siècle, put faire revivre sans modification très grande le titre de chorévêque. Malgré les soupçons de M. Havet, le Marolus dont les *Actus* racontent le ministère au Mans sous Charlemagne n'est probablement pas un personnage inventé, mais plutôt un évêque auxiliaire que le narrateur qualifie de chorévêque peut-être à bon droit, peut-être simplement par anachronisme. — Pour rédiger son histoire des évêques du Mans, l'auteur des *Actus pontificum* avait dû dresser une liste des évêques. Cette liste est conservée en tête du manuscrit des *Gesta Aldrici* et reproduite dans le premier des catalogues épiscopaux formés au moyen âge à Saint-Aubin d'Angers (Vatican. *Regin.* 465). Cette liste est très incomplète, puisqu'elle omet l'évêque Principe, signataire du concile d'Orléans en 511, et l'évêque Badégisil, mentionné par Grégoire de Tours; de plus, elle brouille d'une manière grave l'ordre des noms qu'elle reproduit. Ceci démontre qu'il n'y avait pas au Mans, comme dans les villes voisines de Tours, d'Angers ou de Nantes, un catalogue épiscopal traditionnel, ni surtout un catalogue consacré par un usage liturgique. Les autres catalogues du Mans sont moins anciens. Celui qui est en tête du manuscrit des *Actus*, man. 224 du Mans, s'arrête de première main à l'année 1135. Il est une copie revisée du catalogue des *Gesta* et a servi de base au deuxième recueil fait à Saint-Aubin au XIIe siècle (Bibl. nat. latin 4955, et Vatican, *Regin.* 450 et

711). On voit le peu de fond qu'il y a à faire sur les catalogues manceaux. — Deux dates importantes sont relevées par M. Havet dans les *Actus pontificum* comme dérivant d'inscriptions funéraires : l'année 490, date de la mort de saint Victurius, et l'année 497, date de la mort de l'évêque Turibe. Ainsi Turibe, que les catalogues donnent comme successeur immédiat de saint Julien, premier évêque du Mans, doit être ramené à la fin du ve siècle. L'évêque Béraire II, indûment introduit parmi les évêques du Mans, doit être expulsé du catalogue, pour la raison qu'il est auteur d'une charte expédiée en 710, alors que le siège du Mans était occupé par Herlemond. M. Havet propose de l'identifier avec l'évêque *Berarius* ou *Beracharius* de siège inconnu, et de lui attribuer le siège de Rennes, dont le catalogue offre ici une lacune. Le siège de Rennes avait été usurpé par un comte Agatheus, qui eut pour successeur Amito. Berarius serait donc un évêque légitime de Rennes, mais vivant exilé sur les terres du Mans.

Parmi les abbayes dont le nom revient le plus souvent dans l'étude sur les Actes des évêques du Mans se trouve le monastère de Saint-Calais. Les archives de cette célèbre maison ont disparu depuis la Révolution française ; elles sont l'objet d'une étude spéciale de M. [21] Julien Havet, *Les chartes de Saint-Calais* (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 48 (1887), p. 5-8 et 209-247 ; *Œuvres*, t. I, Questions mérovingiennes, p. 103-190). Grégoire de Tours appelle ce monastère *monasterium Cennomanicum qui vocatur Anninsola* (*Hist. Fr.*, V, 14), du nom d'Aninsula ou Anisola qui désignait à la fois l'Anille, affluent de la Braye, et la localité qui est aujourd'hui un chef-lieu d'arrondissement de la Sarthe, la ville de Saint-Calais. Ce dernier nom vient du fondateur de ce monastère qui serait, d'après la tradition, un religieux du nom de *Carilefus*, saint Calais. L'histoire de *Carilefus*, qui aurait vécu sous le règne de Childebert Ier, est pour ainsi dire inconnue ; la vie du saint est une œuvre du IXe siècle, et la vie plus ancienne de saint Siviard, prétendu cinquième abbé du lieu, garde sur le fondateur même un silence significatif. Différents privilèges furent accordés à l'abbaye par les rois Gontran, Clotaire II, Dagobert I, Clovis II, Clotaire III, Thierry III, Childebert III et Dagobert III. Les rois carolingiens prirent le monastère sous leur protection. Cependant Charlemagne, en 802, le donna à Francon, évêque du Mans, et le lui laissa pendant neuf années. Puis Louis le Pieux le donna en 838 à l'évêque Aldric qui le garda jusqu'à la mort du prince. Ce fut alors une lutte acharnée entre les évêques du Mans et les abbés du monastère. Il ne fallut pas moins de cinq actes émanés de Charles le Chauve en 850, du concile de Bonneuil en 855, du concile de Pitres en 862, de la cour du roi assemblée à Verderie en 863, enfin du pape Nicolas Ier, également en 863, pour débouter définitivement les évêques du Mans de leurs prétentions. Les évêques du Mans, dans le temps très court où ils jouirent de l'abbaye au temporel, avaient pu se rendre compte du désordre qui régnait dans les archives. Il conçurent et exécutèrent le projet de confectionner un

certain nombre de chartes royales établissant les droits incontestables des évêques du Mans sur les moines récalcitrants. C'est la série des treize chartes apocryphes, pieusement insérées dans les *Actus pontificum*, série qui s'ouvre par une prétendue donation de Childebert Ier, le prince qu'une Vie de saint Calais écrite au IXe siècle présentait comme le fondateur du monastère. Les abbés comprirent le péril et travaillèrent à le prévenir. Ils firent refaire des chartes pour tenir lieu de celles qui avaient été perdues et qui leur parurent en valoir la peine. Ils joignirent ces pièces aux chartes authentiques de leurs archives, battirent les évêques du Mans devant les conciles de Bonneuil et de Pitres et devant la cour du roi, qui déclara fausses les chartes produites par les évêques du Mans. Les sentences des conciles et de la cour du roi formèrent avec les chartes un dossier complet qui fut envoyé à Nicolas Ier.

Ce dossier avait été conservé dans deux manuscrits, l'un qualifié de « manuscriptus codex anisolensis », l'autre de « cartarium anisolense ». Le premier paraît avoir été un recueil plus ancien et moins complet des pièces qui se trouvent dans le second. Mabillon, Martène-Durand et Dom Bouquet avaient publié un certain nombre de pièces. Une copie faite en 1709, avant la disparition du *cartarium*, et mise par M. l'abbé Froger à la disposition de M. Havet, permet à ce dernier de donner la liste complète des pièces de ce dossier, et de publier trois chartes inédites, omises autrefois par Mabillon et les autres éditeurs, parce qu'ils les croyaient fausses, mais jugées parfaitement authentiques par M. Havet.

Parmi les questions obscures de l'histoire du moyen âge, il faut placer la formation de la législation et les variations de la jurisprudence en ce qui concerne la répression des hérétiques. Un mémoire de M. Ficker, paru dans les *Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung*, I. B., 1880, p. 177-226 et p. 430 s., et consacré à la situation des hérétiques en Allemagne et en Italie, dans la première partie du XIIIe siècle, a été pour [22] Julien Havet l'occasion d'une étude semblable pour la France : *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au treizième siècle*. Publié dans la Bibliothèque de l'École des Chartes, t. 41 (1880), p. 488-517 et 570-607, ce travail est réimprimé dans les *Œuvres de J. H.*, t. II, *Opuscules divers*, p. 117-180. Depuis la chute de l'empire romain, on n'appliquait plus en Occident les mesures décrétées par les empereurs contre les hérétiques. En Gaule, sous les rois ariens, wisigoths et bourguignons, sous les rois catholiques francs, mérovingiens, la tolérance prévalut sans conteste. Dans plusieurs circonstances, sous les carolingiens, on voit des peines ecclésiastiques prononcées contre des partisans de doctrines hérétiques, comme Gothescalc, mais aucune intervention séculière ne se produit. La première mention d'un supplice infligé en France à des hérétiques est de l'an 1022. Le roi Robert fit brûler à Orléans treize hérétiques « d'entre les meilleurs clercs, écrit un moine, et les pre-

miers laïques de la ville ». L'innovation fut remarquée. Elle le méritait car elle inaugurait une législation qu'on voit appliquée dans le diocèse d'Arras et de Cambrai en 1025, qui se fait ensuite accepter dans un pays d'empire, le diocèse de Liège, en 1050, et à la cour même de l'empereur en 1051 et 1052 (exécutions à Goslar en Saxe). On signale des exécutions en 1076 ou 1077 dans le Cambrésis (pays d'empire), dans le Soissonnais en 1114, dans le diocèse de Saint-Malo après 1145, à Cologne en 1163, à Vézelay (Bourgogne française) en 1167, à Reims vers les années 1176 à 1180, en Flandre en 1183, dans le diocèse d'Auxerre, ainsi qu'à Troyes, à Nevers, à Paris, à Besançon, à Strasbourg et en différents lieux d'Allemagne, dans le cours du XIIIe siècle. Mais les procès et les circonstances des exécutions établissent nettement que de l'an 1000 au premier tiers du XIIIe siècle, il n'y a aucune législation temporelle, frappant l'hérésie d'une peine; mais il y a un usage de mettre à mort l'hérétique, le plus souvent par le feu, qui prévaut en fait et passe graduellement en coutume dans toute la région du nord de l'Europe, sans distinction d'appartenance politique, à savoir : en France, dans le pays de la langue d'oïl et la Flandre; dans l'empire, en Allemagne, en haute et basse Lorraine et en Bourgogne.

La région du midi après quelques exécutions violentes au début du XIe siècle, à Toulouse, à Monforte (diocèse d'Asti en 1034) et à Milan, pratique une tolérance qui ne se dément point jusqu'à la fin du XIIe siècle. Ce n'est pas que l'hérésie soit détruite. Les cathares sont florissants en Italie et dans le midi de la France. L'Église, en France, porta des peines contre les hérétiques, dans les conciles de Toulouse en 1119, de Latran, en 1139, de Reims, en 1148, de Montpellier, en 1162 et en 1195. Mais les lois étaient mal exécutées. Il fallut qu'Innocent III insistât vigoureusement et expédiât des légats dans le midi de la France pour que les hérétiques fussent inquiétés. Les légats obtinrent de véritables actes de soumission des municipalités après que la grande croisade contre les Albigeois eût été commencée. Les croisés du nord, en introduisant dans le midi leurs usages rigoureux contre l'hérésie, rendirent inutiles les demandes du pape. Innocent et ses successeurs travaillèrent seulement à faire adopter dans le royaume d'Arles et en Italie leurs mesures répressives. Celles-ci comprenaient la privation des droits civils et politiques, la peine de l'exil, la confiscation des biens, l'emprisonnement.

La pratique et la législation s'uniformisent vers le milieu du XIIIe siècle. L'usage de brûler les hérétiques est apporté dans le midi ou il donne lieu à quelques exécutions sans loi et sans règle. Mais la loi ne tarde guère. Louis VIII, en 1226, sanctionne, pour le midi de la France, la punition des hérétiques par le feu. L'ordonnance, renouvelée par Louis IX en 1228, fut suivie de l'établissement de l'inquisition dans la province de Narbonne en 1229 et dans les provinces ecclésiastiques de Bourges et de Bordeaux en 1254. Dans la région du nord, ce qui n'était qu'une coutume devient, également au XIIIe siècle, une loi pré-

cise qui détermine les peines de mort et de confiscation. De France, la législation paraît avoir passé en Angleterre et dans les Assises du royaume de Jérusalem. En Italie, l'introduction de fait de la peine du feu contre les hérétiques a lieu au XIIIe siècle, grâce aux efforts des prélats allemands qui importent leurs coutumes nationales. Le dominicain Guala, élu évêque de Brescia en 1230, fit entrer la répression de l'hérésie par le feu dans les lois de la ville. Le pape Grégoire IX suivit cet exemple pour ses États et insista auprès des princes séculiers pour qu'ils en fissent autant. L'empereur Frédéric II hésita tout d'abord et fit des résistances. Quand il jugea politique de se montrer catholique fervent, il se laissa entraîner par le courant et édicta dans tout l'empire une législation complète, qui fut promulguée spécialement pour le royaume d'Arles par la constitution du 26 juin 1238. Ainsi s'efface au XIIIe siècle la différence de traitement dont l'hérésie était l'objet dans les régions du nord et du midi aux XIe et XIIe siècles.

Tandis que Julien Havet traite de la répression de l'hérésie, M. [23] Tanon s'occupe de la constitution même des tribunaux chargés de cette répression. Son *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, contient bien une première partie, assez courte et pas très neuve, donnant l'historique de la législation française contre les hérétiques jusqu'à la Réforme ; mais la partie originale, d'ailleurs la plus considérable, est consacrée aux sources historiques, à l'organisation de l'inquisition, à la compétence des tribunaux chargés des poursuites ; elle étudie ensuite la procédure suivie par les inquisiteurs pour arracher un aveu à l'accusé et pour instruire sa cause, enfin les pénalités différentes qu'on infligeait aux condamnés. Parmi ces peines figure la peine de mort subie par tout hérétique que l'église « abandonnait » au *bras séculier*. La peine de mort, d'après M. Tanon, n'aurait jamais cessé d'être le châtiment légal de l'hérésie depuis les constitutions portées contre elles par les empereurs romains (Cod. théod. L. 16, tit. 5, etc..). Havet, dans son mémoire (p. 119), adopte les conclusions contraires de M. Loening. Pour ce dernier, les peines décrétées dans le Bas-Empire étaient tombées en désuétude, à l'époque franque ; il fallut une législation nouvelle provoquée par les excès des cathares pour les remettre en vigueur.

Les cathares avaient menacé l'Église sans l'ébranler. Ce que n'avaient pu faire les hérétiques, les enfants mêmes de l'Église devaient un jour le réaliser par le grand schisme de la fin du XIVe siècle. La question des origines du grand schisme d'Occident n'a pas cessé d'intriguer les esprits. Urbain VI fut-il pape légitime ? Le pape de Rome et le pape d'Avignon n'avaient-ils tous deux qu'une légitimité douteuse ? Les historiens allemands et italiens ont une tendance à se prononcer nettement contre les pontifes d'Avignon. M. l'abbé [24] Louis Gayet, sans prendre ouvertement parti pour Urbain VI ou Clément VII, paraît plutôt favorable à la légitimité de ce dernier, dans son grand ouvrage : *Le grand schisme d'Occident d'après des documents contemporains déposés aux*

archives secrètes du Vatican : les Origines, 2 vol. gr. in-8°, Paris, Welter, 1889. Cependant il déclare que le doute subsiste. Du moins semble-t-il acquis que la légitimité d'Urbain VI est beaucoup plus contestable qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. M. Gayet, au reste, produit des pièces, des extraits de documents conservés dans la collection *De schismate* aux archives du Vatican. Cette collection comprend entre autres les dépositions de l'enquête ordonnée par le roi d'Aragon et faite en 1386, et l'auteur les met largement à contribution. Mais les documents sont puisés trop exclusivement à une source particulière pour fournir une solution définitive de l'énigme posée aux historiens. M. Gayet a rassemblé des matériaux, et pour les utiliser on fera bien de se reporter aux corrections proposées par M. Noël Valois dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 51, 1890, p. 138-142. M. Valois lui-même dans différents articles de la *Revue des questions historiques* (1890), t. 48, p. 353-420 (1892), t. 51, p. 115 ss. et (1894) t. 55, p. 84-153, a repris différents points de la question abordée par M. Gayet. Il vient enfin de publier le résultat de ses recherches dans deux volumes du plus haut mérite : [25] Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 2 gr. in-8, Paris, Picard, 1896. Le titre de l'ouvrage pourrait induire à croire que toute l'histoire du grand schisme y est retracée ; en réalité l'auteur n'étudie, du moins dans ces deux premiers volumes, que le règne de Clément VII, mort en 1394. Il embrasse par conséquent une période de seize années et traite du rôle considérable de la France dans les origines et les premiers développements du schisme. La préface contient une précieuse énumération des sources de l'ouvrage. On y trouvera la clef de mainte abréviation employée dans les notes. Les faits sont exposés avec un grand détail, rigoureusement enchaînés, appuyés sur une quantité énorme de documents et de pièces mentionnées, ou citées, ou même publiées pour la première fois dans les notes au bas des pages. Les sources inédites dont M. Valois a fait son profit lui permettent de redresser une multitude d'erreurs commises par Thierry de Niem, Froissart, par le Religieux de Saint-Denys et par d'autres chroniqueurs du temps qui ont surpris la bonne foi des historiens modernes. Parmi les parties les plus neuves, signalons tout d'abord le récit par le menu des événements qui ont rempli les journées du 27 mars au 10 avril et qui ont amené l'élection de Barthélemy Prignano, archevêque de Bari. Ce chapitre pose à nouveau la question de la légitimité d'Urbain VI. M. Noël Valois, après l'étude la plus minutieuse, dit formellement « que la solution du grand problème posé au XIVe siècle échappe au jugement de l'histoire ». Tel n'est pas l'avis de M. Alfred Baudrillart qui s'empare des faits établis par M. Valois lui-même pour démontrer la validité de l'élection d'Urbain VI, et pour reprocher à l'auteur de ne point conclure (Bulletin critique, 1896, p. 146-150), ou même de devenir vers la fin de son ouvrage plus « avignonnais » qu' « urbaniste ». Ne serait-ce pas justement par scrupule de savant et par exagération de loyauté que M. Valois, inclinant vers le

parti de Clément VII, aurait donné le plus de relief possible aux témoignages favorables à Urbain ? Quoi qu'il en soit, il me semble, après lecture attentive, que la question reste indécise. M. Baudrillart a beau jeu de faire remarquer les divisions des cardinaux avant le conclave, les bonnes dispositions d'un grand nombre d'entre eux pour Prignano, leur refus de procéder à un simulacre d'élection ; mais il n'en reste pas moins vrai que ces bonnes dispositions affichées pour Prignano sont suspectes, puisqu'un de ses plus zélés partisans, Bertrand Lagier, éprouvait le besoin de faire enregistrer par notaire sa résolution de ne donner sa voix qu'à un membre du sacré collège. On en conclut que les chances de Prignano étaient avérées. Je le veux bien, mais on doit conclure également que les cardinaux prévoyaient avant le conclave qu'il pourrait y avoir des tumultes capables d'annihiler leur liberté. On se donne beaucoup de peine pour « discerner » les intentions des cardinaux. Ce discernement est-il possible ? Les cardinaux eux-mêmes pouvaient-ils le faire après l'élection ? Pouvaient-ils analyser si exactement les sentiments intimes qui les avaient dirigés dans des circonstances si troublées ? Doit-on faire dépendre une chose aussi grave que la légitimité d'un pape d'une chose aussi sujette à discussions que le *plus* et le *moins* de liberté intérieure alors que les *circonstances extérieures* paraissent en entraver l'exercice ? En accordant même qu'au fond la majorité des cardinaux était sincère dans ses sentiments favorables à Prignano et qu'elle l'aurait élu, abandonnée à elle-même, peut-on soutenir que l'élection était libre, lorsqu'avant l'élection, il avait fallu *promettre* aux Romains d'élire un Italien ? Enfin, peut-on affirmer qu'aussitôt le tumulte apaisé, les cardinaux redevenaient libres s'ils ne l'avaient pas été, et que de prendre part à l'intronisation de l'élu ou de ne pas proposer une réélection, le lendemain du conclave, équivalait à une ratification et à une validation de l'élection première ? L'état des esprits à Rome n'avait pas changé parce que le désordre régnait moins dans les rues. Un cardinal isolé ou même un groupe de cardinaux qui eût proposé autre chose qu'une comédie de réélection aurait assisté à un beau tapage. Cela suffit à rendre l'élection d'Urbain VI au moins douteuse, si cela ne justifie pas les cardinaux d'être revenus sur cette question de validité pour des raisons où l'intérêt personnel avait plus de part que le souci des grands intérêts qui leur étaient confiés. Un mauvais pape valait mieux que deux bons dans la circonstance. Et Urbain VI eût-il été un prélat encore plus incommode, l'intérêt de l'Église commandait de ne point soulever une question qui, posée comme elle l'était, ne pouvait que préluder à un schisme.

Les heureuses découvertes de M. Valois permettent d'apprécier le rôle du roi de France, Charles V. Les historiens reconnaissent, en général, qu'on a pu être de bonne foi dans les deux obédiences d'Avignon et de Rome ; mais il en est qui refusent d'étendre le bénéfice de cette bonne foi au roi de France, sous le prétexte qu'il était inté-

ressé à maintenir à tout prix la papauté dans sa dépendance. L'on a brodé sur ce thème des légendes qui ont trouvé place dans des ouvrages d'ailleurs sérieux, dans l'Histoire de l'empire allemand sous Wenceslas, par M. Th. Lindner, dans l'histoire des papes de M. Louis Pastor. Mais premièrement Charles V laissa se répandre librement, et jusque dans sa cour, la nouvelle de l'avènement d'Urbain VI, ce qui serait inexplicable s'il avait eu les résolutions arrêtées qu'on lui prête. En second lieu, le roi ne prit l'initiative d'une politique et de démarches secrètes qu'après avoir été averti par les cardinaux qui avaient sa confiance des circonstances irrégulières de l'élection pontificale. En troisième lieu, remarquons que sur deux ambassadeurs, envoyés par Urbain VI lui-même, l'un au moins, Pierre de Murles, ne fit que confirmer au roi les communications déjà reçues des cardinaux. Sans l'adhésion de la France, dit encore M. Baudrillart, espérer le succès n'était qu'un rêve, et il conclut à la responsabilité du roi dans le désastreux partage de la chrétienté. C'est se montrer bien sévère. Il semble bien que M. Valois ait montré que Charles V se fit d'abord une opinion raisonnée sur le vice de l'élection urbaniste, et cette opinion ne fut ni plus précipitée ni moins éclairée que l'adhésion donnée par d'autres princes à Urbain VI.

Une fois la France engagée dans l'obédience de Clément VII, elle fut naturellement amenée à défendre ce pontife et à lui recruter des adhérents. Toute extension de l'influence française avait, dans le domaine religieux, un contre-coup favorable au pape français. Cependant, Charles V a plutôt eu recours aux moyens de douceur pour persuader ses alliés, et cette politique prudente prévalut, en général, sous Charles VI, quoique ce prince ait un moment songé à porter ses armes en Italie. Ce sont des princes ayant leurs visées particulières, comme Louis d'Anjou en avait sur la Sicile et sur Naples, qui se font les soldats du pape. La campagne de Flandre s'explique par des raisons politiques, bien que les affaires religieuses aient servi de prétexte. L'histoire de la diplomatie française dans ces années de 1378 à 1394, singulièrement renouvelée par M. Noël Valois, nous transporte successivement en Castille, en Aragon, en Portugal, dans l'Empire. Notons au moins la réclame habile et discrète, faite pour Clément VII par le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, dans ses États de Flandre. La merveilleuse exposition de tout le travail diplomatique de la France offre un modèle de critique sagace et informée, dont l'Académie a justement récompensé l'auteur en lui décernant le grand prix Gobert.

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE

H. Schell, *Catholische Dogmatik*. Paderborn, 1893, 4 vol. in-8°. Herzog's *Realenclyclopädie* ; 1er fascicule ; Leipzig, 1896. Chr. Achelis. *Praktische Theologie*. Freiburg in B., 1896, in-8°.

Parmi les ouvrages dogmatiques dont, avec plus de prudence que de célérité, s'enrichit de loin en loin la théologie contemporaine, il en est peu qui depuis de longues années nous aient paru plus dignes d'attention que la *Dogmatique catholique* du Dr Hermann Schell, professeur d'apologétique à l'Université catholique de Würzbourg.

Dans les parties mêmes de la Dogmatique où l'on s'y attendrait le moins, une analyse psychologique des plus déliées fournit au savant professeur d'heureux développements sur les plus ardus mystères, et l'on ne saurait croire combien la métaphysique de certains dogmes doit de lumière et de précision à une méthode d'observation aussi sagace et pénétrante. Telles pages sur la théologie des trois personnes divines et le mystère de vie intense que constitue l'union du Principe, du Verbe et de l'Amour sont parmi les plus belles inspirations de cette psychologie hardiment transposée à l'infini (II, 98 sq.). De même encore, quand, à la théorie protestante de la certitude du salut, il oppose la doctrine de « la connaissance psychologique de la grâce (III, 345 sq.) », et montre l'action divine perceptible à l'œil de la conscience ; quand il démêle parmi les déterminations morales et religieuses des âmes païennes les mouvements surnaturels du Verbe, ou qu'il découvre enfin dans les sept dons de l'Esprit sanctificateur non une série d'actes mécaniquement distincts, mais le type de la complète activité du Saint-Esprit, il n'est pas seulement vrai de dire qu'il tire le gain le plus fructueux de la méthode psychologique : on peut assurer qu'il y ajoute et qu'il l'enrichit. Mais c'est surtout la théologie du Verbe incarné qui doit d'heureuses contributions à ces délicats procédés d'analyse. Peu de questions, on le sait, sont plus épineuses que le problème de la science de l'Homme-Dieu : il n'en est pas que l'auteur ait traité avec plus de diligence et de précision.

Nul n'ignore les difficultés que soulève la thèse assez communément admise de la perfection absolue de la science du Christ, à le considérer dans sa simple humanité. S'il a en effet, comme homme, la connaissance universelle et la vision en Dieu de tout ce qui est, fut et sera, comment expliquer non seulement cette déclaration solennelle que le Fils ne sait ni le jour ni l'heure du Jugement, non seulement telle scène capitale de l'Évangile, comme l'agonie morale du Jardin des Oliviers, mais l'ensemble même de sa vie mortelle où chaque jour tant d'impressions nouvelles semblent ajouter à ses expériences et à ses douleurs ?

L'auteur adopte donc résolument une opinion différente. La perfection temporelle du Christ, dit-il, n'exclut pas certaines limites, que comportent son état de dépouillement et le mérite moral de sa vie terrestre (III, 137). *Limitation* purement *économique* : car elle est la conséquence du renoncement volontaire qui caractérise la vie du Sauveur depuis l'instant de son Incarnation jusqu'à sa mort sur la croix ; elle est de plus la condition indispensable du mérite moral qui constitue l'œuvre rédemptrice ; elle répond enfin à la vocation terrestre de Jésus, absolument comme son entrée définitive dans les splendeurs de la lumière divine, sur le trône de la Sagesse infinie, répond à sa vocation de Juge suprême et de Roi de l'humanité (III, 147). Telle est au surplus la doctrine de plusieurs Pères de l'Église, saint Irénée, saint Basile, et particulièrement saint Athanase : « Le Christ, dit-il, prit en son corps l'ignorance des hommes pour purifier la nature de toutes ses souillures et offrir à son Père une humanité parfaite (*Ep. ad Ser.* 2). Doctrine bien distincte, faut-il le remarquer? de celle des Agnoètes qui ne reconnaissaient en J.-C. qu'une seule nature ignorante et bornée et attribuaient au Fils de Dieu ce que l'Évangile nous apprend simplement de son humanité. Faut-il ajouter avec l'auteur que cette thèse, ainsi appuyée sur une tradition respectable, offre avec l'économie générale de la rédemption et avec le récit évangélique la plus parfaite convenance? On peut affirmer d'abord que l'humanité du Christ serait à peine réelle, s'il avait associé un esprit absolument autonome à une existence corporelle tout extérieure, dans le simple but de produire l'illusion d'une nature humaine, plutôt que de revêtir proprement notre humanité. Il est dit au contraire expressément du Christ qu'il a dû en toutes choses se rendre semblable à ses frères (*Ibid.* II, 16), et c'est seulement au prix de cet abaissement qu'on reconnaît en Jésus « le Serviteur de Jahveh », avec son esprit de crainte et de soumission devant son Père. De même encore, loin de croire que la vision béatifique soit seule digne de l'âme de Jésus, il faut dire au contraire que rien n'est plus digne d'une vie divino-humaine que l'évolution graduelle des perfections de l'enfance se transformant en celles de la jeunesse pour parvenir à l'éclat de la maturité. Ce qui choquerait, en effet, c'est qu'il se fût donné l'apparence extérieure du progrès inhérent à notre nature, sans en vouloir partager la réalité intérieure et vivante. Enfin, si la connaissance parfaite de l'ensemble des êtres est assez puissante, aux yeux des penseurs, pour enlever à la douleur son aiguillon et rendre l'homme en quelque manière invulnérable à la souffrance (III, 118), combien est-ce plus vrai de la vision béatifique de Dieu, qui, dans l'hypothèse scolastique, a dû inonder d'un torrent de joie l'âme de Jésus ? Mais alors comment expliquer les affres douloureuses de sa passion, le besoin qu'il éprouve d'être fortifié par ses trois disciples, sa sueur de sang et la nécessité d'une assistance surnaturelle? — On le voit, rien ne forme un tout mieux lié et plus harmonieux que cette thèse, et tandis que l'opinion

contraire se heurte à des difficultés insolubles, il n'est pour ainsi dire pas de problèmes d'exégèse ou de théologie que cette doctrine n'aide dans une certaine mesure à résoudre.

Une exposition aussi lumineuse des dogmes chrétiens est sans contredit la meilleure des apologétiques, et puisque l'auteur a voulu faire œuvre d'apologiste en même temps que de théologien, il faut bien reconnaître que les considérations générales qu'on emploie d'ordinaire à l'office de convertir les incrédules ne valent pas en définitive une simple et solide théologie. Le meilleur avocat du christianisme, c'est encore à coup sûr le christianisme lui-même. Est-ce à dire cependant que certaines questions préalables doivent être absolument écartées, et que les lecteurs de Strauss et de Feuerbach, de Renan et de Soury, auxquels l'auteur précisément s'adresse (III, Préf.), n'aient pas d'autres exigences intellectuelles que l'auditoire des docteurs scolastiques? On s'étonne toujours de ne trouver aucune définition de la religion dans un ouvrage de théologie, et il semble inexplicable que les théologiens soient les seuls à se désintéresser de tant de questions qu'agitent passionnément autour de nous les philosophes : La religion est-elle « une invention des sages politiques » ou un besoin universel de l'espèce humaine ? Est-ce un phénomène temporaire, ayant pour origine l'effarement des peuplades primitives devant les phénomènes inexpliqués de la nature, ou faut-il y voir une véritable fonction de l'humanité, correspondant à la plus essentielle de nos facultés intimes? Et dans ce dernier cas, faut-il à l'homme une religion vraie, objective, le mettant en rapport avec une divinité extérieure et réelle, ou lui suffit-il d'une religion subjective, consistant en sentiments sans objet et en formes sans efficacité ? Que le géomètre ou le chimiste laissent à l'écart les notions fondamentales d'espace et de matière comme étrangères à leurs études propres, à la bonne heure ! Mais le théologien, et en particulier le théologien scolastique, n'a-t-il pas la prétention d'être un philosophe, et à ce titre, comment peut-il mettre délibérément hors du cadre de ses recherches les idées essentielles qui sont le point de départ nécessaire et le fond même de ses spéculations ?

Mais si le public contemporain pour lequel écrit l'auteur a de particulières exigences de méthode, il ne se montre pas moins difficile quand il s'agit de critique, et l'exactitude dont on dispense les faciles réfutations des hérésies du temps passé devient au contraire ici de rigueur. Sans doute le savant professeur de Würzbourg est trop circonspect dans ses démonstrations pour ne pas considérer par exemple la traduction de la Vulgate : *in quo* (ἐφ' ᾧ = *quia*) *omnes peccaverunt*, comme insoutenable (II, 338), et l'on voit enfin, non sans plaisir, la grammaire trouver quelque crédit parmi les théologiens, malgré le mépris que les voix les plus éloquentes, on le sait, leur ont enseigné pour ces vétilles [1]. Mais comment ne pas craindre d'autre

1. V. Bossuet, *Défense de la Tradition*, VII, 12, sq.

part qu'un livre d'apologétique ne perde toute valeur démonstrative aux yeux des hommes simplement instruits qu'il s'agit de convaincre, quand on voit l'auteur prouver la Trinité non seulement par des textes depuis longtemps abandonnés comme le *Faciamus hominem*, ou le *Dominus pluit ignem a Domino* (II, 41), mais par les strophes ternaires de certains psaumes ou le parallélisme à triple division de quelques morceaux lyriques (II, 109) ? Au lieu de s'en tenir à cette belle idée que le premier chapitre de la Genèse est moins une histoire qu'une philosophie de la création, et une sorte de démonstration sensible et parlante de l'existence du Créateur, comment peut-il s'arrêter à des considérations visiblement empruntées aux apologistes de 1840 sur les époques paléozoïque et pliocène (II, 264), ou encore voir dans la distinction du soir et du matin une allégorie de la doctrine de l'épreuve : *per crucem ad lucem* (II, 275), ou enfin découvrir dans le mot Jahvé la conception métaphysique de l'indépendance et de l'autonomie du Créateur par rapport à la Création (II, 107) ? Comment surtout peut-il, à propos de la chute du premier homme, rejeter d'un mot, comme contraire au texte de l'Écriture, l'explication du grand théologien Cajetan (II, 310), et qui ne regretterait de ne pas voir, au contraire, citée dans une œuvre apologétique de cette nature la thèse de ce savant exégète : « Ce n'est point, dit ce théologien catholique, un serpent, animal privé de raison, qui parla, mais un serpent intellectuel en ce sens métaphorique qu'autorise partout l'Écriture elle-même [1]... Faites voir aux hommes instruits que vous comprenez et admettez ces textes au sens allégorique, et non pas à la lettre, *ut littera sonat* ; car les gens sages ont en horreur et méprisent comme des fables ces récits de la côte d'Adam et du serpent qui parle. » (CAJETAN, *Commentar. in Gen.*, cap. III).

Ajoutons que les contemporains, dont se préoccupe justement l'auteur, sont trop pénétrés de l'esprit historique pour ne pas demander à une apologétique chrétienne l'intelligence et le respect des lois les plus élémentaires de l'histoire. Certes l'auteur n'ignore pas le grand principe du développement théologique et l'on ne peut mieux que lui commenter le mot de Vincent de Lérins : *Profectus fidei non permutatio* : « Telle fut, dit-il, en effet, l'évolution qui se produisit quand la réflexion religieuse prit conscience des sept moyens ou canaux de la grâce et distingua des conceptions voisines la notion du *sacrement*. L'homme ne s'enrichit pas de nouveaux sens quand la psychologie moderne lui attribue six sens ou davantage, comme le sens de la chaleur ou le sens musculaire ; mais le nombre des sens se modifie à mesure que l'idée et le caractère propre d'un sens sont déterminés par la connaissance plus précise de son organe et de son objet. C'est une évolution analogue qu'a subie la doctrine des Sacrements » (I, 173). Plus on appréciera la justesse de ces vues, plus on regrettera de n'en

1. « Non serpentem, animal irrationale locutum fuisse, sed serpentem intellectualem. »

découvrir l'application ni dans l'exposé des dogmes Trinitaires, où, longtemps avant Mgr Ginouilhac, Petau avait inauguré avec tant de force la doctrine du développement, ni dans la Christologie où le profond Newman avait en quelque manière fait toucher du doigt le progrès des concepts depuis les heureuses anticipations dogmatiques de saint Ignace jusqu'aux précisions définitives de saint Athanase et du concile de Nicée (*Essay on development*, ch. V), ni enfin et surtout dans la théorie des Sacrements où de récents travaux, bien connus de tous, permettent de mesurer au plus juste le processus logique et l'enrichissement des idées [1]. Loin de là, dans tel Traité, comme celui de la Pénitence, où rien n'importerait plus que de procéder avec de délicates distinctions historiques, combien ne déplore-t-on pas de voir jeter pêle-mêle les textes les plus disparates, une page de Clément d'Alexandrie sur la direction spirituelle, à côté d'un fragment de Tertullien sur la pénitence publique, sans que ces extraits aient d'autre lien entre eux que le mot si équivoque de *pœnitentia* ? Et lorsque, dans toutes les chaires protestantes d'Allemagne, la théorie eucharistique de saint Augustin est présentée comme une forme anticipée de la théorie symbolique et spiritualiste de Calvin, comment ne cherche-t-on pas à résoudre de si graves difficultés par l'exposé historique d'une tradition bien différente et de son développement ininterrompu dans les premiers siècles ? Pourquoi enfin, quand il s'agit de résoudre les difficultés inextricables que soulève la théorie scolastique de la matière et de la forme des Sacrements, à propos de l'Ordre par exemple, ne pas couper court à tant de discussions plus vaines encore qu'épineuses, en admettant l'évolution graduelle de certains concepts théologiques, selon la belle doctrine de Vincent de Lérins : « Que ces antiques vérités de la philosophie céleste reçoivent du temps leur évidence, leur lumière, leur distinction ! » L'apologétique, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet, a toujours fait appel à l'histoire : il eût paru d'une heureuse convenance de faire aux méthodes historiques une plus large place dans un aussi important ouvrage.

On le voit par ces quelques remarques : si la dogmatique du Dr Schell est assez heureusement conçue pour susciter de semblables tentatives, toutes les parties n'en sont pas assez également réussies pour décourager l'émulation. Ce n'est pas après tout pour cet ouvrage un médiocre mérite que de laisser cette impression assez nouvelle en somme, et quasiment paradoxale, que la théologie est peut-être autre chose qu'un vénérable débris du passé, qu'elle est vivante encore ou du moins qu'elle peut vivre, et qu'une œuvre reste à lui consacrer qui a de quoi tenter de peu banales ambitions.

La *Realencyclopädie* de Herzog, dont la première édition date de 1853 et qui fut rééditée en 1876, vient d'être une seconde fois remise

1. Il est à peine besoin de rappeler le livre de M. l'abbé Duchesne, sur les *Origines du culte chrétien*, qui est présent à toutes les mémoires.

au point, et l'on se propose d'y consigner les principaux résultats acquis dans les sciences religeuses pendant ces vingt dernières années. Le premier fascicule contient plusieurs articles entièrement nouveaux, comme par exemple *Abbo de Fleury*, *Abbot Ezra*, les synodes d'*Aix-la-Chapelle*. D'autres sont profondément remaniés, comme A Ω et *Abbot*, archevêque de Cantorbéry. Quelques-uns ont été conservés et méritaient de l'être, témoin le bel article de Nitsch sur *Abelard*, dont la conclusion n'est pas indigne d'être rappelée : « Représentant de la scolastique française avec toute ce qu'elle eut jamais d'élégant et de net, maître éminent par la clarté et la souplesse des méthodes, écrivain distingué et spirituel, Abélard ne fut ni un génie original, ni même un penseur fortement systématique, encore moins un harmonieux caractère. Si la patrologie latine lui fut merveilleusement familière, il ne fut que médiocrement versé dans la patrologie grecque et la littérature classique. La logique, l'histoire du dogme, la critique même, telles furent les parties maîtresses de ce théologien productif. Comme il avait peu de goût pour le martyre, il aima mieux se soumettre aux injonctions de l'autorité ecclésiastique, absolument comme il s'accommoda aux exigences religieuses de la haute spiritualité d'Héloïse. Ses rétractations à Cluny et à Saint-Marcel témoignèrent-elles que son intraitable vanité et son âpreté pour ses maîtres avaient fait dans son cœur place à l'humilité, ou que son énergie d'homme était pour jamais brisée? c'est encore une question. Il n'en demeure pas moins une importante figure de l'histoire par sa personnalité, ses malheurs et surtout son influence, puisqu'il eut pour élèves non seulement le pape Célestin II, P. Lombard, Jean de Salisbury, Arnauld de Brescia, mais tous les grands orthodoxes du XIIIe siècle. » Ajoutons, d'après l'auteur, que certains traits romanesques de sa vie ne sont pas pour affaiblir la sympathie qu'il inspire, et qu'à côté de cette Héloïse en qui la science d'abord, la religion ensuite ont mis tant de noblesse et d'idéal, il est, en plein règne d'Aristote et de la scolastique, parmi les figures les plus attachantes et les plus *romantiques* du passé.

Au nombre des transformations les plus profondes et en même temps les plus heureuses qu'a subies l'ouvrage, il faut citer l'article *Abendmahl*. Dans l'édition précédente, on lisait en effet sous ce mot deux dissertations théologiques, l'une inspirée de la confession luthérienne, l'autre de la doctrine dite évangélique. Le nouvel article est non seulement plus homogène, mais autrement approfondi et documenté. Dans une première section (p. 32 à 38), M. Cremer, professeur à Greifswald, expose l'*institution*, le *but*, et le *contenu* de la Cène. Après une étude attentive de la narration synoptique, qu'il distingue trop profondément, à notre grand regret, du chapitre VI de saint Jean, simple commentaire de l'Institution eucharistique et véritable théologie du sacrement : « Jésus, dit-il en terminant, ne se contente pas de symboliser, d'expliquer par un rite figuratif l'énigme de sa mort à ses disciples. Il donne et ils prennent : c'est ce qui caractérise proprement

la *nouvelle alliance*. Celui qui va se donner en sacrifice comme on ne s'était jamais donné se livre d'ores et déjà non seulement pour eux, mais à eux. C'est dès maintenant le même sacrifice qu'au Calvaire : en mangeant et en buvant, ils savent que ce sacrifice devient leur et qu'ils y prennent part. Dès lors, tout ce qu'il est pour nous et avec nous dans la participation de son sang prend sa plus haute expression dans le repas eucharistique, et recevoir son sacrement est la plus active et la plus haute fonction de la foi. Aussi, bien qu'elle soit, ou mieux encore, parce qu'elle est le mémorial de la croix, l'Eucharistie n'est pas proprement un *mysterium tremendum* : c'est dans la joie, ἐν ἀγαλλίασει, qu'on peut et qu'on doit la célébrer. » Dans la seconde section (p. 38 à 68), M. Loofs, professeur à Halle, expose l'historique de la tradition sur cette importante matière. On sait qu'avant d'être le point central des luttes confessionnelles à partir du XVIe siècle, c'est au début même la partie la plus épineuse de l'histoire des dogmes. Si l'on met à part en effet la Διδαχή qui nous a conservé des prières eucharistiques d'une antiquité si vénérable et à la fois d'un intérêt si dramatique par leur rapport avec l'attente alors générale de la consommation des temps, les textes de saint Ignace et de saint Justin sont une véritable *crux interpretum*. C'est à partir de saint Irénée que se marque avec quelque netteté le développement des conceptions eucharistiques, toujours lié d'ailleurs à celui des doctrines Trinitaires et Christologiques. On peut dire, en effet, qu'après saint Paul et les évangélistes, nul n'a mieux fait ressortir le caractère proprement réaliste et dynamique du sacrement (πρᾶγμα ἐπουράνιον), tandis qu'Origène en montrera plutôt le spiritualisme instructif et la vertu bienfaisance, et que saint Grégoire de Nazianze y verra de préférence le symbole du divin Sacrifice (ἀντίτυπα τοῦ σώματος). C'est jusqu'alors l'idée de consécration (ἁγιασμός) qui domine dans la théologie du dogme. Avec saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nysse et saint Chrysostome, l'idée de transformation (μεταποίησις) tend à prendre la première place et la doctrine devient de plus en plus explicite. Tandis que la chair et le sang sont désignés comme les seules réalités du sacrement, le pain et le vin sont nettement tenus pour des apparences. Mais celui qui a su faire passer la doctrine du clair obscur des mystères dans la parfaite clarté des théories dogmatiques, c'est entre tous saint Jean Damascène : sa théorie eucharistique marque le point culminant où s'est élevée la spéculation grecque et où s'est arrêtée jusqu'à nos jours l'Église Orientale orthodoxe. Dans l'Église latine, le développement des théories eucharistiques n'offre pas moins d'intérêt. Après que Tertullien eût avec son énergie ordinaire enseigné que le sacrement *rend présent* J.-C. (*repræsentat*), et que saint Cyprien eût montré dans l'Eucharistie (*dominicæ passionis sacramentum*) l'imitation de ce qu'a fait J.-C. sur la croix (Ep. LXIII, 14), on voit saint Augustin insinuer ici son idée favorite de communion à la grâce invisible et à l'esprit de l'Église et rattacher ainsi l'Eucharistie à sa théorie

générale du sacrement : *gratia est res sacramenti*. Le terme de *transsubstantiation* paraît encore bien éloigné de se produire, et cependant il se prépare peu à peu. Après les spéculations des Radbert et des Lanfranc, qui insistèrent surtout sur ce fait que même les indignes reçoivent le véritable corps du Christ, le mot sera prononcé par Hildebert, archevêque de Tours, dans le premier tiers du XIIe siècle. — S'il était encore nécessaire aujourd'hui de réfuter l'assertion des calvinistes, que dans les premiers siècles l'Eucharistie ne fut qu'un symbole, un mémorial de la passion, et que la véritable manducation du Christ ne fut jamais pour les anciens docteurs qu'une certaine union avec le Verbe ou avec l'Église, il suffirait de citer ces pages où, à travers le développement des spéculations théologiques, s'affirme la croyance primitive et ininterrompue à la réalité de la présence personnelle de J.-C. dans le sacrifice eucharistique.

La *Théologie pratique* du Dr Achelis, professeur à la Faculté évangélique de Marbourg, reparaît avec quelques additions qui la modifient à la vérité plus qu'elle ne l'améliorent. Après avoir donné, d'après Bellarmin, la définition catholique de l'Église : « une société aussi visible et aussi palpable que le peuple romain, le royaume de France ou la république de Venise », et avoir exposé la conception évangélique de l'Église en termes empruntés à saint Augustin : « la société des saints où l'évangile est bien enseigné et où les sacrements sont bien administrés », il en déduit que dans l'une c'est l'idée de *gouvernement*, dans l'autre l'idée de *ministère spirituel* qui domine. De là l'importance de la théologie pratique : « cette activité propre de l'Église pour sa propre édification » et des fonctions multiples qu'elle comprend : *catéchisme*, *prédication*, *direction des âmes*, *culte*, *missions intérieures et extérieures*, *associations*, etc. Telles sont, en même temps, les divisions de cet ouvrage. S'il reste encore des protestants pour croire et répéter que la Réforme en a fini avec la vieille scolastique, ils n'auront qu'à lire un chapitre quelconque de cette théologie protestante, et ils se convaincront que si la scolastique subsiste quelque part, c'est précisément dans les traités de leurs plus doctes professeurs. Ils verront là, par exemple, que pour faire un bon prédicateur on ne saurait se dispenser de savoir exactement la liste de tous les tropes, tant logiques que grammaticaux, sans oublier la théorie des figures proprement dites, depuis l'*anaphore* jusqu'à l'*épanodos*. Le pauvre prédicateur que celui qui ignorerait que Gœthe a fait un *oxymoron* en écrivant : « Vert est l'arbre d'or de la vie », et qu'en disant : « combattre de bons combats », on parle par *annomination*, tout simplement ! Quand on songe qu'à quelques pages de là dans l'histoire de la prédication, Bossuet obtient à peine une sèche et dédaigneuse mention, on ne peut s'empêcher de se rappeler le professeur d'histoire naturelle que H. Heine montrait si plaisamment, dans le jardin botanique de sa petite ville d'Allemagne, contemplant avec admiration, au lieu de plantes et d'arbustes, d'innom-

brables piquets munis des plus savantes étiquettes, et se félicitant d'avoir enfin substitué à la longue et encombrante étude de la nature la simple et commode mnémotechnie de ses procédés de classification.

Paris. H. MARGIVAL.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE BIBLIQUE. — 1. La première édition du savant ouvrage de M. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Édimbourg, Clarke) a paru en 1891. Voici que M. ROTHSTEIN en donne, sur la cinquième édition anglaise, une traduction allemande, avec diverses additions où il résume, non peut-être sans quelque complaisance, les conclusions des plus récents travaux publiés dans son pays. (*Einleitung in die Litteratur des alten Testaments*. Berlin, Reuther, 1896; in-8, XXIII-620 pages.) Ce fait est significatif. Le livre, d'ailleurs, mérite tout le succès qu'il a obtenu, car c'est une œuvre de saine critique, bien conçue, clairement écrite. On peut regretter que M. Driver se soit renfermé dans les limites du canon hébreu : l'étude des deutérocanoniques n'était pas en dehors de son sujet, et il est même un peu singulier qu'on parle de Daniel et d'Esther sans même signaler que la version des Septante contient une recension plus développée que l'hébreu traditionnel. Les indications bibliographiques relatives aux publications françaises auraient pu être un peu plus nombreuses : puisqu'on citait, par exemple, l'Ecclésiaste de Renan, il ne fallait pas oublier son Job ni son étude sur le Cantique des cantiques.

2. Les manuscrits latins des Évangiles contiennent généralement des prologues (*argumenta*), qui ne sont pas de saint Jérôme, mais plus anciens que lui, et qui sont rentrés, malgré lui, par la force de la tradition, dans la Vulgate corrigée. M. P. CORSSEN a soumis ces prologues à une critique attentive, et il est arrivé à des conclusions importantes pour l'histoire du recueil biblique. (*Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans la collection des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchrist. Litteratur*, Band XV, Heft 1. Leipsig, Hinrichs, 1896; in-8, v-138 pages.)

Ces prologues, dans leur forme primitive et authentique, supposent les Évangiles classés dans l'ordre : Mathieu, Jean, Luc, Marc. Ils sont du même auteur et ils ont dû être composés à Rome dans le premier tiers du IIIe siècle, pas très longtemps après le canon de Muratori. Ils sont fortement imprégnés de monarchianisme : sur ce point, la démons-

tration de M. Corssen ne laisse pas l'ombre d'un doute, et il ne faudrait pas croire pour cela que les prologues soient l'œuvre d'hérétiques. Détail plus singulier, le prologue de saint Marc contient une critique indirecte du quatrième Evangile. Le texte, mal compris, a été plus ou moins altéré, mais les restitutions de M. Corssen ne semblent pas devoir être contestées. On lisait donc : « Nam initium principii in voce propheticae exclamationis instituens ordinem leviticæ electionis ostendit (Marcus), ut praedicans praedestinatum Johannem filium Zachariae in voce angeli adnuntiantis, *non emissum solum verbum caro factum sed corpus Domini in omnia per verbum divinae vocis animatum* initio evangelicae praedicationis ostenderet... Denique et perfecti evangelii opus intrans et a baptismo Domini praedicare Deum inchoans, non laboravit nativitatem carnis, quam *in prioribus* viderat, dicere, sed totus in primis explosionem deserti, jejunium numeri, temptationem diaboli, congregationem bestiarum et ministerium protulit angelorum, ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi compingens *nec auctoritatem factae rei demeret* et perficiendo operi plenitudinem non negaret. » Saint Marc est loué de n'avoir pas résumé l'œuvre du salut dans l'incarnation d'une parole proférée (critique générale de la théorie de Logos), mais d'avoir montré comment le corps du Seigneur était devenu, lors de son baptême, par l'effet de la parole du Père, l'habitacle de Dieu. L'évangéliste est excusé de n'avoir pas raconté la naissance de Jésus, qu'il voyait dans ses prédécesseurs (*in prioribus*), c'est-à-dire saint Mathieu et saint Luc, avec lesquels il s'accorde (on lit dans le même contexte : *in consonantibus*, ce qui paraît bien viser un Evangile *dissonant*), mais il est félicité chaudement d'avoir au moins rappelé de façon sommaire les événements qui se sont accomplis après le baptême, afin de ne pas ruiner la vérité des faits, et de donner la dernière perfection au témoignage évangélique. On dirait que l'auteur n'admet que les Evangiles synoptiques et oppose une fin de non recevoir au quatrième, tant parce qu'il repousse l'idée de Logos, que pour la difficulté de concilier les Synoptiques avec saint Jean, qui ne parle pas du séjour au désert ni de la tentation. M. Corssen observe que ce prologue de Marc représente une conception plus ancienne que les théories monarchiennes combattues par Tertullien, et que les autres prologues, où il n'apparaît pas que Jésus devienne seulement Christ et Dieu par la descente du Saint-Esprit. Le prologue du troisième Évangile suppose que saint Marc a écrit avant saint Luc. Quant au prologue de saint Jean, il est presque muet sur la valeur doctrinale du livre et sur les circonstances où il a été composé, fait valoir la qualité de l'apôtre vierge et explique pourquoi son Évangile est placé au second rang : « Qui etsi post omnes evangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati (remarquer l'emploi du mot *canon* dans ce document ancien) post Matthaeum ponitur..., et *hoc virgini debebatur*. » Le rédacteur des prologues, travaillant sur des pièces écrites, a résumé des opinions et des traditions d'âges différents.

La polémique du prologue de saint Marc contre le quatrième Évangile s'accorde d'une manière frappante avec ce que l'on sait des *aloges*, ces chrétiens d'Asie, opposés au montanisme, qui niaient l'authenticité des écrits johanniques (Évangile et Apocalypse), à cause de l'appui que pensaient y trouver les nouveaux prophètes. Tertullien signale aussi dans le monarchien Praxéas un adversaire du montanisme. Cela ne prouve pas néanmoins que les aloges et les théologiens romains dont les prologues reflètent les opinions aient professé les mêmes doctrines. La conformité porte sur l'attitude des uns et des autres à l'égard des écrits johanniques. On savait déjà que le prêtre romain Caius, au temps du pape Zéphyrin, avait combattu l'Apocalypse en se servant des mêmes arguments que les aloges et en attribuant comme eux ce livre à Cérinthe. Mais Caius n'attaquait pas l'Évangile, étant à son égard dans la même situation que l'auteur de nos prologues. Il résulte maintenant du prologue de saint Marc que, probablement, dans le même milieu romain, mais à une date plus ancienne, l'Évangile aussi avait été combattu par des gens qui prétendaient s'en tenir aux trois Synoptiques. Ainsi l'opposition au quatrième Évangile aurait été moins circonscrite et remonterait plus haut que ne croient les plus récents historiens du Canon (Zahn, *Geschichte d. Neut. Kanons*, I, 262; Loisy, *Canon du N. T.*, 138). Il semble maintenant que si saint Hippolyte a écrit pour défendre l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean, si l'auteur du Canon de Muratori insiste sur l'authenticité de l'Évangile, les circonstances de sa composition, son accord avec les Synoptiques, c'est que tous deux veulent étouffer les derniers échos de la contradiction que les écrits johanniques avaient rencontrée à Rome. On ne saurait dire, quant à présent, quels étaient le nombre et la qualité des contradicteurs, ni si leur opposition s'est produite dès l'abord, ou seulement quand le livre était déjà reçu par l'Église romaine.

On remarquera que le Canon de Muratori place l'Évangile de saint Jean en dernier lieu, comme étant le dernier venu. La transposition indiquée par les prologues viendrait de l'intention qu'on aurait eue, peu après, de donner le plus de relief possible à l'Évangile johannique, en le plaçant au second rang. M. Corssen conjecture que cette forme de classement aurait été adoptée sous Zéphyrin, par réaction contre Artémon, qui, d'après notre auteur et contrairement à l'opinion de MM. Zahn et Harnack, aurait décliné l'autorité du quatrième Évangile.

Le Canon de Muratori est le plus ancien document où l'on trouve des détails, qui doivent être purement légendaires, sur les circonstances dans lesquelles saint Jean écrivit son livre. M. Corssen, qui a fort bien discuté toutes les traditions légendaires concernant saint Jean, observe que saint Irénée ne semble pas avoir eu le moindre renseignement à cet égard; mais il exagère beaucoup la signification de cette particularité, en inférant de là que les vieillards dont saint Irénée

invoque souvent le témoignage ne connaissaient pas le quatrième Evangile ou ne le connaissaient pas comme œuvre de l'apôtre Jean. Il faut bien pourtant que l'Évangile soit sorti de quelque part et qu'Irénée l'ait reçu de quelqu'un. Admettons que les anciens dont il s'agit n'aient rien eu de particulier à dire sur la composition du quatrième Evangile, cela prouve-t-il qu'Irénée ne tient pas d'eux sa conception de l'Evangile tétramorphe? Son silence prouve contre la légende recueillie dans le Canon de Muratori, mais non contre l'authenticité de l'Évangile. De même l'originalité de la conception christologique dont le quatrième Évangile est tout pénétré ne prouve pas, comme le veut M. Corssen, que cet Évangile ait été destiné, dans la pensée de son auteur, à remplacer les autres, mais seulement qu'il n'était pas destiné à les compléter dans le sens vulgaire et matériel où on l'entend ordinairement.

3. M. L. Massebieau a émis touchant l'origine de l'Épître de saint Jacques une hypothèse qui ne manquera pas d'être vivement combattue et qui mérite au moins d'être discutée. *L'Épître de Jacques est-elle d'un chrétien?* C'est en ces termes que la question est posée (*Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1895). Elle est résolue négativement. Le nom de Jésus-Christ ne se rencontre qu'en deux endroits de l'Épître (Jac. I, 1 ; II, 1). Si on le supprime, il reste comme suscription de la lettre : « Jacques, serviteur du Dieu et Seigneur » (cf. I, 27; III, 9), et dans le second passage : « La foi de notre glorieux Seigneur ». L'Épître, après cela, serait purement juive et son contenu doctrinal serait exclusif du christianisme. L'auteur serait plus ancien que saint Paul ; c'était un juif que ses tendances doctrinales rapprochent de l'essénisme et de Philon. La démonstration de M. Massebieau est très subtilement déduite. Le caractère tout moral de l'Épître fait que, le nom de Jésus-Christ une fois enlevé, il ne reste pas de trait spécifiquement chrétien qui puisse fournir un argument décisif entre la nouvelle hypothèse. Mais jusqu'à quel point la critique est-elle autorisée à supprimer le nom du Christ ? L'auteur de l'Épître est-il tellement juif que sa doctrine explicitement formulée ne laisse plus de place au Sauveur? L'Epître de Jude, qui est certainement chrétienne, ne paraît-elle pas se référer à celle de Jacques par la forme de la salutation (Jud. 1) : « Jude, serviteur de Jésus-Christ, et frère de Jacques, aux bien-aimés dans le Dieu Père », etc. ? Et la question de la foi et des œuvres n'est-elle pas, malgré tout, une question chrétienne plutôt qu'une question juive ? La discussion est ouverte, puisque M. Massebieau a posé le problème. Il serait fâcheux qu'on ne l'examinât pas à fond.

La thèse de M. Massebieau est soutenue aussi par M. Spitta (*Der Brief des Jacobus untersucht*. Gœttingue, 1896). Le P. Rose, dans la *Revue biblique* (oct. 1896), a défendu contre M. Spitta l'authenticité de l'Épître.

II. Critique textuelle et exégèse. — 1. Le Dr G. Mercati, déjà connu par une remarquable étude sur le traducteur Symmaque,

annonce une découverte qu'il vient de faire dans un manuscrit palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne : morceaux relativement considérables des Psaumes dans les Hexaples d'Origène (*Un palimsesto Ambrosiano dei Salmi esapli.* Turin, Clausen, 1896; in-8, 24 pages). Le texte est disposé sur cinq colonnes, la première colonne hexaplaire, celle qui contenait le texte hébreu en caractères originaux, n'ayant pas été reproduite. Cette omission est sans conséquence, puisqu'on a la transcription de l'hébreu en caractères grecs : viennent ensuite Aquila, Symmaque, les Septante, Théodotion. La découverte est importante par elle-même et par l'espérance qu'on peut avoir de retrouver d'autres fragments. Comme ce monument des Hexaples n'a pas dû être beaucoup copié, on se persuadait volontiers qu'il n'en restait plus que des bribes dans les citations des Pères et les scolies des manuscrits. Et voilà les morceaux d'une copie suivie qui a été faite au xe siècle ! Il est vrai qu'il s'agit des Psaumes, un des livres les plus chers à la tradition chrétienne, et que nous sommes à Milan, un endroit où l'influence orientale a prévalu avant saint Ambroise, lui-même tout plein d'Origène. Si les textes pouvaient parler ! Si la copie du xe siècle pouvait dire sur quel manuscrit elle a été prise et à qui ce manuscrit a appartenu, nous reconnaîtrions probablement des noms et nous apprendrions des choses qui nous intéresseraient vivement ! Du moins faut-il penser que la publication du précieux texte ne se fera pas trop attendre.

Dans la même brochure, le Dr Mercati, le plus heureux des savants, prouve qu'un commentaire des Psaumes, contenu dans le fameux manuscrit irlandais de l'Ambrosienne (C. 301), faussement attribué à saint Jérôme et publié par Ascoli, est tout simplement une version abrégée du commentaire de Théodore de Mopsueste. Les arguments de M. Mercati sont tout à fait concluants. L'ouvrage présente les opinions bien connues du célèbre exégète ; on y retrouve certains passages qui ont été censurés dans le *Constitutum* de Vigile et le concile tenu pour l'affaire des Trois-Chapitres. Cette seconde découverte est d'autant plus précieuse que le texte original de l'ouvrage n'a pas été retrouvé jusqu'à ce jour et qu'on le connaissait seulement par des citations fragmentaires, soit du grec, soit de la version syriaque.

2. M. Schechter, dans l'*Expositor* (juillet 1896, p. 1-15), et M. Driver, dans le *Guardian* (1er juillet 1896), signalent la découverte de fragments hébreux de l'Ecclésiastique. Le fragment publié par M. Schechter confirme dans l'ensemble les conclusions du Dr Bickell sur le caractère rythmique du livre (Nestle, *Theologische Literaturzeitung*, 1er août 1896). Ce nouveau trésor est arrivé aux mains des exégètes par l'intermédiaire de MM^es^ A. Smith Lewis et Gibson, qui nous ont déjà donné une ancienne version syriaque des Évangiles (voir *supr.*, p. 194).

On peut lire dans la *Revue biblique* (juillet et octobre 1896) un excellent travail, très complet, de M. Hyvernat sur les versions coptes de l'Écri-

ture, et dans la *Zeitschrift fur Assyriologie* (1896, p. 117-196) une étude approfondie de M. Hackspill sur la version éthiopienne des Évangiles.

3. La dissertation de M. Bornemann sur le baptême du Christ (*Die Taufe Christi durch Johannes*. Leipzig, Hinrichs, 1896; in-8, 87 pages) a pour objet principal d'expliquer les origines et la signification primitive de l'Épiphanie. Mais on y trouve de bonnes considérations sur la parfaite authenticité du récit évangélique et le sens qui y est attaché soit dans les Synoptiques, soit dans le quatrième Évangile. Dans les Synoptiques, il s'agit de la consécration messianique de Jésus. Dans le quatrième Évangile, le Saint-Esprit paraît descendre uniquement pour faire connaître le Messie à Jean-Baptiste. M. Bornemann exagère l'opposition de ces deux points de vue, qui ne sont nullement inconciliables. Il n'est d'ailleurs pas exact de dire que le quatrième Évangile présente la descente du Saint-Esprit comme un simple signe auquel Jean-Baptiste a pu reconnaître l'envoyé de Dieu. L'évangéliste paraît bien plutôt vouloir garantir la descente de l'Esprit divin par le témoignage de Jean-Baptiste, en sorte que le fait, pris en lui-même, garde toute son importance. Pour saint Jean comme pour les Synoptiques, l'Évangile commence au baptême de Jésus : Jésus baptisé reçoit l'Esprit, et désormais il baptisera dans l'Esprit. Le quatrième Évangile a même fait plus complètement abstraction de la vie cachée de Jésus que saint Mathieu et saint Luc. Dans la perspective que trace le premier chapitre, le Verbe fait chair se montre à nous comme « fils unique du Père, plein de grâce et de vérité », au moment où l'Esprit descend sur lui, sous les yeux de Jean-Baptiste, et où celui-ci peut lui rendre témoignage. On ne saurait trop insister sur la corrélation des termes : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur lui, » et : « C'est lui qui baptise dans l'Esprit saint; c'est lui qui est le Fils de Dieu. » On pourrait presque dire que, dans la perspective évangélique, c'est au moment du baptême que le Verbe se fait chair, que Jésus naît de l'Esprit, comme naîtront après lui tous les chrétiens. A la vérité, ce n'est là qu'un effet de perspective dont il n'y a aucune conclusion à tirer contre la théologie de l'incarnation et de l'union hypostatique. Mais ce qui est évident, et ce que les critiques méconnaissent aisément, c'est que pour saint Jean comme pour les Synoptiques, le baptême de Jésus marque le point de départ du ministère messianique, un moment capital dans le développement historique de la carrière du Sauveur.

4. On a déjà beaucoup discuté sur le sens précis de la formule « Fils de l'homme », appliquée au Sauveur dans le Nouveau Testament, principalement dans les Synoptiques. Car saint Jean l'emploie rarement dans son Évangile, et saint Paul ne s'en sert jamais. Dans l'Apocalypse (I, 13; XIV, 14), les mots « fils de l'homme » équivalent simplement à « homme », comme en hébreu et en araméen. Les exégètes qui se règlent sur l'usage des Évangiles voient dans cette formule un

titre messianique, dont ils donnent des explications très diverses. Ceux qui partent de l'araméen supposent que, dans la bouche de Jésus, la formule ne peut que signifier « l'homme », « l'homme que je suis », « moi-même », et représenter le pronom de la première personne, sauf à trouver encore un sens profond à cette désignation, ou bien à la prendre pour une façon de parler sans conséquence. Aux premiers on peut objecter que le Sauveur parlait araméen et que la formule ברנשא ou בראנש, même dans Daniel (VII, 13), signifie « homme ». Aux seconds on peut opposer l'évidence du témoignage évangélique, où la locution ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est visiblement employée dans le sens de Messie. M. LIETZMANN a entrepris de résoudre cette difficulté (*Der Menschensohn* ; Fribourg e. B., Mohr, 1896 ; in-8, VIII-95 pages). Il discute à fond le sens de ברנשא en araméen, et il prouve que, même dans le livre (éthiopien) d'Hénoch, « fils de l'homme » signifie « homme », sauf dans quelques passages interpolés où cette formule est synonyme de « Messie ». Conclusion : jamais « fils d'homme » n'a été ni pu être en araméen un titre messianique. Il en est de même en grec pour la version des Septante, mais non pour les Évangiles. M. Lietzmann insiste avec raison sur l'absence de ce titre messianique dans saint Paul, Clément de Rome et les plus anciens documents de la littérature chrétienne ; puis, partant de ce que Marcion l'a certainement trouvé dans le texte évangélique, il suppose que l'usage en fut introduit, dans le nord de l'Asie-Mineure, entre l'an 60 et l'an 90. Saint Ignace, saint Justin, Hégésippe, saint Irénée, etc., le connaissent; l'interprétation messianique de DAN., VII, 13, aurait fait prendre dans le monde helléno-chrétien la formule « fils de l'homme » pour un nom du Messie, et c'est ainsi qu'elle aurait pénétré dans les Évangiles grecs, s'y infiltrant progressivement et de façon très inégale.

Il ne faudrait pas croire que cette opinion soit bien compromettante pour l'autorité des discours évangéliques : dans certains passages où la formule est pleinement authentique, elle désigne l'homme en général ; dans beaucoup d'autres, il y a variante entre les Synoptiques, en sorte qu'il faut toujours admettre, d'un côté ou de l'autre, une modification accidentelle du texte primitif. « La thèse est spécieuse, et s'il est permis de ne pas la trouver démontrée, il faut au moins avouer que M. Lietzmann a bien posé le problème, montré le fort et le faible des explications proposées jusqu'à présent » (*Revue critique* du 31 août 1896). Mais on acceptera difficilement, dans toute sa rigueur, la nouvelle solution. M. Lietzmann lui-même reconnaît que l'emploi messianique de la locution « fils de l'homme » est original dans l'apocalypse synoptique (MATTH., XXIV ; MARC, XIII ; LUC, XXI) ; mais il suppose tout à fait gratuitement que le discours sur la fin du monde n'a pas été réellement prononcé par Jésus. Tout porte à croire que ce discours vient de l'Évangile hébreu (voir LOISY, *L'apocalypse synoptique*, dans la *Revue biblique* de mars et juillet 1896). Est-il donc si invraisemblable que, grâce à l'interprétation messianique de DAN. VII, 13, la formule

ברנשא ait eu, dans les cercles religieux et dans le style apocalyptique, le sens de Messie? Le Messie aurait été « l'homme » par excellence, « l'homme » annoncé par Daniel. Cet emploi emphatique d'une formule vulgaire ne contredirait en rien l'acception commune, et il resterait toujours probable que le titre messianique a été introduit après coup dans un certain nombre de passages évangéliques. Mais il est tel passage, par exemple la réponse de Jésus au grand prêtre (Marc, xiv, 62; Matth., xxvi, 64; Luc, xxii, 69), où l'hypothèse de M. Lietzmann ne semble pas devoir jamais être appliquée.

5. On trouvera dans les recherches de M. A. Resch sur le quatrième Évangile (*Aussercanonische Parallelteste zu den Evangelien*. IV. *Parallelteste zu Johannes*. Leipzig, Hinrichs, 1896; in-8, iv-224 pages) des matériaux excellents pour la critique des Évangiles, des remarques ingénieuses, des hypothèses utiles et d'autres qui n'ont aucune chance de réussite (cf. *supr.*, p. 294). Les variantes des anciens témoins sont moins nombreuses, et elles ont généralement une portée moins considérable que pour les Synoptiques. Le quatrième Évangile n'est pas fondé, comme les trois premiers, sur l'Évangile hébreu. « L'Evangile johannique est lui-même source », dit M. Resch. A-t-il été composé à Pella, aux environs de l'an 70? A-t il été écrit simplement pour compléter les autres? Est-il évident que saint Jean *seul* a pu l'écrire? Il y a péril à vouloir trop prouver. Contentons-nous de soutenir l'autorité du témoignage traditionnel concernant l'origine du livre. Ce témoignage externe est suffisamment confirmé par le contenu de l'Évangile. Mais la tradition elle-même nous invite à en placer la composition vers la fin du 1er siècle, peu avant la mort de saint Jean. Il faut un peu de place pour le développement doctrinal : la théologie johannique suppose un travail de pensée qui n'a guère pu s'effectuer dans la période comprise entre la naissance de l'Église et l'an 70, et qui, en tout cas, n'est que préparé dans les écrits du Nouveau-Testament publiés avant cette dernière date.

M. Resch décompose le quatrième Évangile en fragments qu'il intercale dans la trame des Synoptiques, principalement de saint Luc. La suite de l'histoire évangélique est ainsi reconstituée. Reste à savoir ce que vaut cet enchaînement et s'il n'est pas purement artificiel; car il n'est pas du tout évident que le même cadre ait servi pour grouper les souvenirs de la tradition synoptique et ceux de la tradition johannique. Celle-ci affecte une rigueur de construction chronologique, tandis que celle-là ne paraît pas avoir, à proprement parler, de chronologie. Si le principe qui a présidé à la distribution des matériaux n'est pas le même de part et d'autre; si, d'un côté, il est didactique, et s'il est, de l'autre côté, chronologique, les deux séries de souvenirs ne peuvent être ramenées partout à une seule ligne, au moyen de simples coupures pratiquées arbitrairement dans l'une ou l'autre série, et toute synopse évangélique sera en partie hypothétique et artificielle.

D'après M. Resch, le fameux prologue de saint Jean (i, 1-18) ferait

pendant aux récits de l'enfance, dans saint Mathieu et dans saint Luc. Les trois morceaux procèderaient d'un Évangile hébreu spécialement consacré à l'enfance du Sauveur, et que le savant critique va bientôt publier. Les deux autres évangélistes ont fait des extraits de ce livre ; saint Jean l'a médité. Et pour donner un fondement solide à ce beau château... en Palestine, M. Resch nous apporte la leçon de Jean, I, 13, dans de très anciens témoins (Justin, Irénée, Tertullien, etc.) :

ὅς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη.

On lit dans le texte ordinaire : οἱ.....ἐγεννήθησαν. La variante est matériellement peu considérable, mais elle n'en a pas moins une grande portée. Chez les témoins cités par M. Resch, le verset se rapporte au Sauveur ; dans le texte ordinaire, il se rapporte aux chrétiens en général. L'antiquité de ses témoins, l'harmonie qu'elle établit dans tout le contexte donnent une grande probabilité à la leçon non canonique, à la leçon de Tertullien, qui accusait nettement les hérétiques d'avoir introduit celle qui est maintenant dans nos Évangiles (*De carne Christi*, 19, 24). M. Resch n'hésite pas à la regarder comme primitive, et il y voit, ce que tout le monde ne verra pas, une allusion directe à la conception virginale du Sauveur. D'autres critiques, s'en tenant, il est vrai, à la leçon canonique, prétendent, au contraire, que le prologue de saint Jean exclut la conception virginale. La vérité paraît se trouver entre les deux extrêmes. On ne voit pas en quoi l'incarnation du Verbe (Jean, I, 14) contredit les récits de saint Luc et de saint Mathieu : admettons que cette conception théologique n'implique pas nécessairement l'idée de la conception virginale; encore est-il qu'elle la favorise bien plutôt qu'elle ne l'écarte. Mais si le texte primitif était celui que préfère M. Resch, la conception virginale n'y est pas plus clairement exposée que dans le texte actuel. La preuve, c'est que, dans cette hypothèse, la tradition postérieure se trouverait n'avoir vu aucun inconvénient à entendre de tous les chrétiens ce qui était dit du Christ seul. La transposition, surtout si elle a été volontaire, n'a pu être faite qu'en suivant l'analogie qui existe entre l'origine surnaturelle du Christ et la rénovation du chrétien ; or, cette analogie existe si les paroles en question visent l'incarnation du Sauveur, la sanctification de son humanité par l'union avec le Logos; mais elle n'existe pas si le verset se rapporte à la circonstance particulière de la conception virginale. Le discours à Nicodème (Jean, III, 4-8, surtout si l'on admet, avec M. Resch, la leçon de Tertullien au v. 6 : « quod de spiritu natum est, spiritus est, *quia Deus spiritus est, et de Deo natus est* »; et au v. 34 la leçon d'Aphraates et de s. Éphrem : « non enim ad mensuram dat *Pater spiritum filio suo* » est le commentaire obligé de ce passage : dans un cas comme dans l'autre, la naissance naturelle, ἐκ σαρκός, est opposée à la naissance spirituelle, ἐκ θεοῦ. ἐκ

τοῦ πνεύματος. Jésus est le prototype de tous les hommes qui renaissent spirituellement. En réalité, le point de vue de saint Jean est tout à fait le même que celui de saint Marc et de l'Évangile primitif. Ce n'est point en vertu d'une anticipation irrégulière qu'on lit d'abord (Jean, I, 6) : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean », et seulement plus loin (v. 13-14, 32, 34) : « Il ne naquit pas du sang (celui qui était la vraie lumière)..., mais de Dieu. Le Verbe s'est fait chair..... Jean en rendit témoignage disant : J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et reposer sur lui... C'est lui qui est le Fils de Dieu. » Rien n'est plus régulier, on pourrait dire plus mathématique, que l'enchaînement des idées dans le prologue de saint Jean, et que le rapport du prologue avec les grandes lignes doctrinales du livre. Comme l'évangéliste ne considère pas l'incarnation en elle-même et à part de la première manifestation qui en est faite au baptême de Jésus, la prédication de Jean a une sorte de priorité logique sur l'incarnation du Verbe. S'il était permis de risquer une hypothèse en matière si obscure et si délicate, on pourrait soupçonner que la leçon primitive de Jean, I, 13, a été volontairement retouchée dans le texte canonique, afin d'empêcher les gnostiques d'arguer de là en faveur de leurs systèmes sur l'union de l'éon Christ avec l'homme Jésus quand celui-ci reçut le baptême, ou afin de couper court au reproche des aloges, qui accusaient le quatrième Évangile de supprimer la vie de Jésus avant son baptême, comme si le Christ était descendu du ciel sur la terre pour se montrer d'abord à Jean-Baptiste. La leçon canonique, au lieu d'avoir été inventée par les disciples de Valentin, comme le voulait Tertullien, aurait eu pour but de prévenir des conclusions très analogues aux leurs. On ne peut pas retourner l'hypothèse et supposer que la leçon recommandée par Tertullien viendrait elle-même des gnostiques : ni saint Justin, ni saint Irénée, ni même Tertullien n'ont pu recevoir des mains des gnostiques le quatrième Évangile, et il n'y a pas deux générations entre saint Jean et saint Justin, ni plusieurs intermédiaires entre saint Jean et saint Irénée.

6. Plusieurs observations utiles pour la critique du texte des Évangiles et des Actes ont été recueillies dans une récente brochure de M. Nestle : *Philologica sacra* (Berlin, Reuther, 1896; in-8, 59 pages).

7. S'il faut en croire M. Blass, saint Luc a tiré, pour ainsi dire, deux éditions des Actes : la première, moins soignée de forme, plus complète sur certains points, est représentée par le ms. D et les anciens témoins du texte dit occidental; la seconde, plus correcte, définitive, adressée à Théophile, qui est le texte ordinaire. Cette hypothèse a été publiée, sur un ton quelque peu agressif, avec une restitution critique de la première édition supposée (*Acta apostolorum, sive Lucae ad Theophilum liber alter.* Editio philologica. Gœttingue, Vendenhœck, 1895; in-8, x-334 pages). Elle n'a pas trouvé dans le monde savant un écho très favorable. L'auteur lui-même le constate,

sans en paraître découragé ni même surpris, dans une nouvelle édition, manuelle, du même texte (*Acta apostolorum, sive Lucae ad Theophilum liber alter, secundum formam que videtur romanam.* Leipzig, Teubner, 1896; in-8, XXXII-96 pages). Le cas de deux éditions d'un même livre, faites par l'auteur lui-même, ne serait pas sans exemple dans l'antiquité; mais de ce qu'il est possible pour les Actes comme pour un autre ouvrage, il ne suit pas qu'il soit probable. Le texte publié par M. Blass, c'est lui-même qui nous le dit, ne représente pas sans beaucoup d'altérations le premier jet de saint Luc, mais il contient des éléments qui présentent toute garantie d'authenticité, bien qu'ils ne se retrouvent pas dans le texte commun. Que conclure de là? Est-il nécessaire que saint Luc lui-même ait éliminé certains passages, pour qu'ils aient pu disparaître du texte canonique? Dans le silence complet de la tradition sur ce sujet, et vu que d'autres livres semblent avoir subi de légères retouches vers le temps où le canon du Nouveau Testament fut arrêté, il est plus naturel d'admettre que la première édition des Actes, selon M. Blass, est un texte plus ou moins altéré, mais non soumis à une recension exacte, et qui se trouve, sur certains points, représenter l'original plus fidèlement que ne le fait la recension canonique, laquelle est notablement postérieure à saint Luc et ne vient pas de lui plus que la précédente. Nonobstant ces réserves, les publications de M. Blass ont leur utilité. Les témoins du texte occidental, s'ils ne représentent pas les éditions originales du Nouveau Testament, méritent souvent plus de considération qu'ils n'en ont trouvé généralement auprès des critiques les plus célèbres, sans distinction d'écoles.

8. On sait l'intérêt multiple qui s'attache aux travaux exégétiques d'Origène. C'est pourquoi la nouvelle édition du commentaire sur l'Évangile de saint Jean, que vient de publier M. Brooke (*The Commentary of Origen on S. John's Gospel. The text revised with a critical introduction and indices.* Cambridge, University Press, 1896; deux volumes in-8, XXVIII-328 et 346 pages), ne peut manquer d'être accueillie favorablement. L'index des citations bibliques, y compris celles des livres apocryphes, a été dressé avec un soin particulier. On peut voir, à la page 9 et à la page 12 du tome I, deux passages où Origène désigne les disciples d'Emmaüs sous les noms de Simon et de Cléophas, avec la même assurance que si les deux noms se lisaient dans le texte évangélique (Voir *Revue, supr.*, p. 294).

Paris.

(*A suivre*). JACQUES SIMON.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Achelis, 546.
Agapit II, pape, 499.
Albéric, 495.
Aldhelm, 73.
aloges, 556.
Alzog, 96 [17].
Anastase III, pape, 494.
Anastase le bibliothécaire, 319.
anges, 38.
Antonin, 383.
apocryphes : évangiles, 36.
Apollinaire de Laodicée, 100 [47].
Apostoliques (Pères), 100 [41].
Arator, 73.
Archiv für lat. Lexikographie u. Grammatik, 369 [86].
Aréopage, 344.
Arichis, 271.
Arles, 381 [12].
Art chrétien, 278, 484.
Astolphe, 120.
astrolâtrie, 443.
astrologie, 446.
Augustin (S.), 14.
Aumer, 102 [57].
Auxilius, 492 n.
Aymeric, 97 [25].
Bacon, 288.
baptême du Christ, 559.
Bardenhewer, 94 [13], 293.
Basile (S.), 100 [48].
Bélet, 96 [18].
Bellarmin, 93 [2].
Bellet, 375 [8].
Bénédictins, 94 [10].
Benoît III, pape, 321.
Benoît IV, pape, 489.
Benoît V, pape, 513.
Berger (S.), 197 [62], [64], 198 [68], 199 [70], [71].
Bernard d'Italie, 298.
Bernardin de Sienne, 486.
Bertad, 9, 19.
Bible, 29, 188, 196, 287, 544.
Bibliotheca philologica classica, 97 [27]
Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum, 100 [40], [49].
Bickell, 191, 293.
Blass, 563.
Bochart, 9.
Bonnet (Max), 93, 369 [87].
Bonwetsch (N.), 100 [46].
Bornemann, 559.
Boson, 467.
Bossuet, 1, 5, 15.
Bouvy (E.), 369 [89].
Breslau, 372 [3].
Brooke (A. E.), 100 [45], 564.
Bulgarie, 463.
Burkitt, 194.
Buxtorf, 10.
Cappel (Louis), 10.
Carloman, 458.
Carolingiens, 118.
Cassiodore, 399.
Catalogue des livres imprimés de la salle des mss. de la B. N., 102 [56].
Cave, 94 [5]
Ceillier (R.), 94 [9].
Cène, 551.
Charlemagne, 238.
Charles, 30.

Charles le Chauve, 455.
Charles le Gros, 468.
Christophe, primicier, 247.
Cohen, 96 [16].
colonat, 74.
Condamin, 97 [25].
Constantin II, pape, 248.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 99 [38].
Corssen, 197 [63], 200 [75], 554.
Cyprien (S.), 519.
Cyprien (pseudo-), 31.
Damase, 58.
Demetrios Scholarios, 98 [37].
Denis (S.), 139.
Didier, 255.
Dobschütz (E. von), 199 [74].
docteurs de l'Église, 92.
dogmatique, 546.
Douais, 198 [67].
Douglass, 101 [52].
Dowling (J. G.), 101 [54].
Dracontius, 73.
Dräseke, 100 [47].
Driver, 291, 554.
Duchesne [L.], 375 [7], 376 [9], 377 [10], 381 [12].
Dupin, 94 [3].
Ebert, 97 [24].
Église (Idée de l'), 519.
Eglises nationales, 33.
Ἐγρήγοροι, 39.
Ehrard, 97 [26].
empereurs romains, 435.
Erasme, 346.
Esdras, 193.
Étienne I, pape, 519.
Étienne II, 120.
Étienne III, pape, 252.
Etienne IV, pape, 299.
Étienne V, pape, 475.
Étienne VI, pape, 479.
Étienne VII, pape, 498.
Étienne VIII, pape, 499.
Eucharistie, 484.
Eugène II, pape, 203.
Eugène de Tolède, 73.
Eusèbe, 383.
Euthalios, 195.
Évangélisation des Gaules, 375.
Évangiles, 194.
Ézéchiel, 233.
Fabricius, 93 [1].
Fessler, 96 [20].
feu sacré, 441.
Fils de l'homme, 559.
Formose, 476.
France (Église de), 370, 535.
Freppel, 96.
Funk (F. X.), 100 [42].
Gayet, 542 [24].
Gaulmin, 171.
Gauthier de Spire, 73.
Gebhart (O. von), 97 [30], 100 [41].
Genèse, 146, 224, 335, 514.
Gibson, 194.
Giry (A.), 372 [2].
Gould, 295.
Grégoire le Grand, 74.
Grégoire IV, pape, 307.
Grégory, 196 [58].
Gundlach, 534 [13].
Guy de Spolète, 473.
Hackspill, 559.
Hadrien I, pape, 259.
Hadrien II, pape, 330, 455.
Hadrien III, pape, 326 n.
Harnack, 94 [12], 97 [30], 100 [41], 367 [76], [77], 383.
Harris, 194.
Hatch (E.), 368 [83].
Hauck, 98 [32].
Haupt, 188.
Havet (L.), 370 [90].
Havet (J.), 373 [4], 374 [6], 377 [10 *bis*], 535-542.
Headlam, 295.
Hénoch, 29, 193.
hérésie, 540 [22].
Hergenroether, 98 [33].
Herzog, 98 [31], 546.

Hilduin, 536.
Histoire littéraire de la France, 94 [10].
Holtzmann, 97 [28].
humanisme, 488.
Hurter, 101 [50].
Hyvernat, 558.
Illyrie, 218.
impériale (Dignité), 282, 301.
Initia librorum patrum, 102 [57].
Inquisition, 542.
Itala, 196.
Ittig, 101 [53].
Jacques (S.), apôtre, 557.
James, 193.
Jean, pape, 310.
Jean VIII, pape, 326, 457.
Jean IX, pape, 483.
Jean X, pape, 494.
Jean XI, pape, 493, 498.
Jean XII, pape, 505.
Jean Chrysostome (S.), 16, 397.
Jérémie, 191.
Jérôme (S.), 93, 198, 393, 554, 558.
Jérusalem (Église de), 410.
Johnston (H.), 100 [48].
Juifs, 159.
Jungmann, 96 [21].
Kaulen, 98 [33].
Kaulen (Fr.), 199 [72].
Kesita, 514.
Krüger (G.), 95 [14], 101 [51], 368 [79].
Krumbacher, 97 [23].
Krusch (B.), 373 [5].
Le Mans, 536 [17-20].
Le Nourry, 94 [7].
Léon de Ravenne, 270.
Léon III, pape, 276, 297.
Léon IV, pape, 314.
Léon V, pape, 490.
Léon VI, pape, 498.
Léon VII, pape, 499.
Léon VIII, pape, 513.
Lewis, 194.
Lietzmann, 560.
Lightfoot (J. B.), 100 [43].
Linke (H.), 197 [65].
Lipsius, 97 [28].
littérature chrétienne, 92, 196, 345, 367.
Loofs, 367 [78].
Lothaire, 304, 308.
Louis II, 310.
Louis le Germanique, 455.
Louis le Pieux, 297.
Lucrèce, 73.
Lumper, 94 [11].
Marguerin de la Bigne, 98 [35].
Marin I, pape, 326 n., 470.
Marin II, pape, 499.
Marozie, 493.
Massebieau, 557.
Melkisédek, 54.
Mercati, 557.
Methusélah, 49.
Mérovingiens, 118, 373.
Migne, 98 [36].
Miller, 196 [59].
Möhler (J. A.), 96 [15].
monarchiens, 554.
monastères romains, 244, 503.
Monod (G.). 371 [1].
Monumenta Germaniae historica, 99 [39].
Moore (G. F.), 291.
Morfill, 30.
Morin (G.), 101 [55].
Müller (L.), 369 [88].
Nahum, 191.
Nestle, 199 [69], 563.
Neuilly (S. de), 193.
Nicolas I, pape, 325.
Nilles, 93.
Nirschl, 96 [19].
Origène, 100 [44], 558, 564.
Otton, roi de Germanie, 501.
Oudin (C.), 94 [8].
Pascal, pape, 299.
Patricius Romanorum, 129, 274.

Paul (S.), apôtre, 344.
Paul, pape, 141, 246.
Pépin, 120, 250.
Philippe, pape, 251.
Philon, 33, 46, 51.
Pick, 97 [29].
Preuschen (E.), 94 [12].
Psaumes, 193.
Pünjer, 97 [28].
Ravenne (Église de), 267.
Resch, 294, 561.
Richardson, 97 [29].
rite oriental, 201.
Robert (U.), 534 [14].
Robinson, 97 [31], 100 [44], 195.
Romain, pape, 481.
Rome (Église de) : patrimoine, 74; — état pontifical, 105, 238, 297, 453, 489 ; — organisation au VIIIe s., 239 ; — constitution de 824, 305 ; — privilège d'Otton, 507 ; —primauté, 519.
Rome (éternité de), 435.
Rothstein, 554.
Sabatier (P.), 196 [60].
Saint-Calais (abbaye), 539.
Saint-Denis (abbaye), 535.
Sanday, 295.
Sarrasins, 309, 460, 494.
Schanz, 294.
Schechter, 558.
Schell, 546.
schisme (Grand), 542.
Schmiedel, 368 [82].
Schwabe, 96 [22].
Schwane, 368 [79 *bis*].
Scrivener, 196 [59].
Serge de Ravenne, 268.
Serge III, pape, 310, 482, 490.
Sibyllins (oracles), 32.
Silvestre (Saint), 138.
Simon (R.), 94 [3].
Simon (Richard), 1, 158.
Smith, 98 [34].
Sophocles, 369 [85]
Stöckl, 368 [80].
Suicer (I. C.), 369 [84].
Tallqvist, 103.
Tanon, 542 [23].
Testaments des XII patriarches, 32.
Teuffel, 96 [22].
Théodora, 493.
Théodore II, pape, 481.
Théodore de Bèze, 347.
Théodore de Mopsueste, 558.
Théophylacte, 489.
Thielmann (Ph.), 198 [66].
Thureau-Dangin (Paul), 486
Tiele, 102.
Tillemont, 94 [6].
Tischendorf, 196 [58].
Valentin, pape, 307.
Valois (Noël), 543 [25].
Venise, 201.
Vignier (Jér.), 379 [11].
Viteau, 368 [81].
Vulgarius, 492 et n.
Wace, 98 [34].
Weyman, 92.
White, 199 [73].
Wilpert, 484.
Winer, 368 [82].
Wölfflin, 369 [86].
Wordsworth, 199 [73].
Zacharie, pape, 119.
Zahn (Th.), 100 [41].
Ziegler, 197 [61].
Zimmern, 103.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

Nval otb

BL
3
R35
t.1

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY